LIBRARY OF PRINCETON
NOV 19 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

Der

neutestamentliche Schriftcanon

und

Clemens von Alexandrien.

Der neutestamentliche Schriftcanon

und

Clemens von Alexandrien.

Ein Beitrag zur Geschichte des neutestamentlichen Canons.

Habilitationsschrift

von

Dr. P. Dausch.

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 19 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

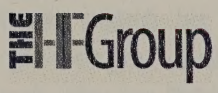
Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1894.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

In compliance with current copyright law, Etherington Conservation Services produced this replacement volume on paper that meets ANSI Standard Z39.48-1992 and ISO 9706. Preservation facsimile printing and binding by Etherington Conservation Services Browns Summit, North Carolina.
www.thehfgroup.com
2007
∞



Vorwort.

Diese Schrift erhielt zu Anfang des Jahres von seiten der hochwürdigen theologischen Facultät München die Approbation als Habilitationsschrift. Nochmals einer Revision unterworfen, erscheint sie jetzt im Druck, wie es die Habilitationsordnung vorschreibt.

Sollte im Gewirr der einschlägigen theologischen Controverse auch diese Stimme einige Beachtung verdienen und namentlich auf katholischer Seite das Interesse für biblisch-geschichtliche Kritik steigern, so wäre das dem Verfasser der schönste Lohn der Arbeit und zugleich der stärkste Sporn, seine Studien auf diesem Gebiete weiter zu verfolgen. Leider gilt auch hier der Klageruf des Herrn: Die Ernte ist groß, aber der Arbeiter sind wenige. Und doch ist es, wie der Wunsch unseres Heiligen Vaters Leo XIII. (Encyclica „Providentissimus"), so auch ein dringendes Bedürfniß der Gegenwart, der neuzeitlichen Hyperkritik auf biblischem und altchristlichem Gebiete eine wahre, unbefangene und ebenbürtige Kritik gegenüberzustellen. Nur auf diesem Fundamente ruht fest und sicher die christlich-katholische Apologetik.

München, den 24. Mai 1894.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Vorwort . . . . . .

Einleitung.

§ 1. Aufgabe 1
§ 2. Methode 4
§ 3. Quellen und Literatur 5

Erster Abschnitt.

Die neutestamentlichen Schriften im einzelnen bei Clemens von Alexandrien.

§ 1. Die Evangelien 7
§ 2. Die Apostelgeschichte (mit verwandten Schriften) 14
§ 3. Die Paulinen mit dem Hebräerbrief 17
§ 4. Die Petrusbriefe 22
§ 5. Der Judas- und der Jacobusbrief 25
§ 6. Die Johannesbriefe 28
§ 7. Die Johannesapokalypse (mit Petrusapokalypse) und der Hirt des Hermas . 31
§ 8. Nachlese von außercanonischen neutestamentlichen Schriften 33

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen des neutestamentlichen Schriftcanons und Clemens von Alexandrien.

Erstes Kapitel.

Neutestamentliche Schriften als Sammlung bei Clemens.

§ 1. Kennt Clemens ein Verzeichniß neutestamentlicher Schriften? 39
§ 2. Kennt Clemens eine Sammlung neutestamentlicher Schriften? 40

Zweites Kapitel.

Neutestamentliche Schriften als Autorität bei Clemens.

§ 1. Bezeugt Clemens eine Autorität neutestamentlicher Schriften? 47
§ 2. Kennt Clemens eine specifische Autorität neutestamentlicher Schriften? . . 51
§ 3. Kennt Clemens eine ausschließliche Schriftautorität? 53

Schlußwort 57

Einleitung.

§ 1.

Aufgabe.

1. Die Bibel ist das gemeinsame Heiligthum aller christlichen Kirchen. Aber auch dieser Gottestempel steht nicht mehr unberührt von den Stürmen der Zeit. Mit rastlosem Eifer arbeiten besonders die protestantischen Theologen bald an der Untergrabung, bald an der Wiederaufrichtung seiner alten Fundamente.

So steht vor allem die Grundlage der Schriftautorität, die Inspirations- und Canonsfrage, im Vordergrund des theologischen Interesses. Zwei führende Theologen des deutschen Protestantismus haben erst in jüngster Zeit einen scharfen Streit geführt über Entstehung und Charakter des neutestamentlichen Schriftcanons.

Harnack, seit Jahren der Wortführer der kritischen Theologie in Deutschland, sieht in der Bildung des neutestamentlichen Schriftcanons um die Wende des 2. Jahrhunderts die gelungene That der damals entstehenden, mit diesem Rüstzeug siegreichen alten katholischen Kirche. Eine Wandlung des Interesses schuf aus heiligen christlichen Schriften apostolische Maßstäbe der Lehre. Diesem Theologen ist die Canonsgeschichte wesentlich Dogmengeschichte, die Literatur- und Cultusgeschichte liefert nur das Material[1].

Der kritischen Schule steht schroff gegenüber Zahn, der zur Zeit wirksamste Vertreter der positiv-protestantischen Traditionen. Ihm ist die Canonsgeschichte ausschließlich Sammlungsgeschichte der heiligen Bücher, nicht ein Kapitel der Dogmengeschichte, sondern ein Stück der Geschichte des kirchlichen Lebens und insbesondere des kirchlichen Cultus[2]. Es wäre ein arger Fehler, wollte man die Geschichte der Schriftattribute, wie Heiligkeit, göttliche Autorität, Inspiration, mit der Geschichte der Sache verwechseln, deren Attribute sie seien. Die These, der Canon sei nach der Mitte des 2. Jahrhunderts als Rüstkammer der sich consolidirenden katholischen Kirche entstanden, könne er nur verstehen, wenn man entweder die Väter offenbarer Lüge für fähig hielte oder vermöge eines argen Mißbrauchs der Sprache unter dem Canon des Neuen Testamentes einen Complex von Attributen dieser Bücher verstände. Mit voller Schärfe

[1] Harnack, Das Neue Testament S. 112; Lehrbuch der Dogmengesch. I (2. Aufl.), 287 ff. [2] Zahn, Gesch. I, 83 f. 429 ff.

wendet sich Zahn gegen die Annahme, die Entstehung des Canons sei in Verbindung zu setzen mit der Entstehung der katholischen Kirche um 200. Das hieße „ein bei aller Dunkelheit zweifelloses und sehr wichtiges Ereigniß aus einem andern erklären, welches sich in dem Sinne, in welchem man seit langem davon redet, niemals zugetragen hat". Die katholische Kirche sei eben am Auferstehungsabend gegründet worden[1].

Diese Gegensätze fordern erneute Prüfung heraus. So berechtigt die Zurückweisung der dogmengeschichtlichen Ausbeutung des neutestamentlichen Schriftcanons auch sein mag, die Gegensätzlichkeit zu Harnack führt auch Zahn zu Einseitigkeiten. Ein volles Absehen von der Dogmengeschichte, von den Attributen der Schrift verbietet schon die erwähnte These der Bibelkritik, nicht minder die Erwägung, daß ja gerade Zweck und Princip der Canonsbildung ausschlaggebend für die biblische Autorität erscheint. Wie die Methode, muß wohl auch die stark apologetische Tendenz Zahns, die Stabilität des protestantischen Formalprincips zu erweisen, irre führen. Der katholische Theologe kann sich in dieser Frage um so freier bewegen, als die Bibel in seiner theologischen Erkenntnißlehre eine andere Stellung einnimmt. Was Bäumer vom Apostolischen Symbolum in der gleichnamigen Schrift bemerkt, gilt auch für den Canon: Die frühere oder spätere formelle Geltung und historische Sicherstellung dieser Documente berührt nicht die Existenz der Kirche[2].

Die Geschichte des Canons ist somit immer noch der Förderung fähig und bedürftig, trotz der so staunenswerth gelehrten Forschungen Zahns. Es gilt immer noch das zu Beginn seiner canonsgeschichtlichen Studien aufgestellte Programm[3], einer zusammenfassenden Darstellung müssen Einzelforschungen die Wege bahnen. Diese haben dann nicht nöthig, wie eine zusammenhängende Geschichte, vorhandene Lücken durch Combination und Phantasiegebilde auszufüllen. Einen bescheidenen Beitrag dazu will vorliegende Schrift liefern, als ein Versuch auf katholischer Seite, an diesen Studien theilzunehmen.

2. Wenn nun gerade Clemens von Alexandrien im folgenden Zeugniß ablegen soll für den Stand der Entwicklung des neutestamentlichen Schriftcanons jener Zeit, so möge das motivirt werden vor allem durch die herrschenden Aufstellungen, seine Zeit als Uebergang vom 2. ins 3. Jahrhundert gelte für epochemachend in der Canonsgeschichte. Zur Zeit eines Justin gebe es keinen Canon, zur Zeit eines Irenäus und Tertullian gebe es einen, also sei er in der Zwischenzeit entstanden. Clemens bilde ein Verbindungsglied, in Alexandrien sei später als in Rom und Kleinasien eine Sammlung apostolischer Schriften zu einem festgeschlossenen Canon entstanden[4].

---

[1] A. a. O. S. 445. Diese Geständnisse in dem Buch eines protestantischen Gelehrten lesen zu müssen, klagt Harnack (Das Neue Testament S. 23), sei ein herber Schmerz. Die apodiktische Behauptung, die Vertreter der kritisch-theologischen Entstehungshypothese des neutestamentlichen Canons seien mit dem Kirchenglauben zerfallen, klinge im Munde eines evangelischen Theologen höchst übel (a. a. O. S. 16 Anm.). Die von Zahn behauptete Autorität der Canonszeugen um 200 würde uns zwingen, katholisch zu werden (a. a. O. S. 18).

[2] Vgl. auch Schäfer über den Hebräerbrief im V. Band seiner Bücher des Neuen Testaments, Einl. S. 10.

[3] Zahn, Forsch. I, Vorrede S. III.

[4] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 320.

Weiterhin deutet Harnack dunkel an, in Alexandrien sei eine Sammlung neutestamentlicher Schriften unter ganz andern Voraussetzungen zu stande gekommen als in Kleinasien und Rom. Clemens betrachte die meisten Schriften, die jetzt im neutestamentlichen Canon vereint sind, und außerdem noch viele andere verhältnißmäßig sehr junge Bücher als prophetische, d. h. Orakelsammlungen[1]. Doch auch ihm genügen diese Resultate nicht. Er betrachtet die Untersuchung des Neuen Testaments eines Clemens von Alexandrien ausdrücklich noch als Desiderat[2]. Auch seither ist diese Frage noch nicht befriedigend gelöst worden. Zahns Aufstellungen in der ersten Hälfte des ersten Bandes seiner Geschichte des neutestamentlichen Canons finden schärfste Bekämpfung von seiten Harnacks und auch sonst. Das inzwischen erschienene Schulprogramm von Eickhoff[3] ist zu wenig selbständig und kann auch nicht befriedigen, fordert vielmehr an vielen Punkten zum Widerspruch heraus[4]. Weiteres Interesse an dem Zeugnisse des Clemens für den neutestamentlichen Canon bieten die persönlichen Lebensverhältnisse des Mannes[5]. Wahrscheinlich aus Griechenland stammend, trieb ihn unersättliche Wißbegierde nach Unteritalien, Syrien und Palästina, bei hochverehrten Lehrern verschiedener Nationalität Belehrung suchend, bis ihn endlich in Alexandria die sicilische Biene (Pantänus) dauernd festhielt, wahrscheinlich vor 180. In dieser Stadt, von alters her der Stätte religionsphilosophischer Vermittlung, schon damals der gebildetsten Christengemeinde, fühlte sich Clemens heimisch und entwickelte als Katechet und Presbyter — zuerst von 190 an neben Pantänus, nach dessen Tod gegen 200 als selbständiger Leiter der katechetischen Anstalt —, gleichzeitig als gefeierter Schriftsteller eine reiche Thätigkeit. Durch die unter Severus ausbrechende Verfolgung von Alexandrien verdrängt (202 oder 203), lebte er, weitern schriftstellerischen Arbeiten hingegeben, in Cilicien oder Cappadocien und Palästina bis zu seinem Tode vor 216. Erwägt man alle diese Momente: seine großen Reisen, seine geistige Bedeutung, seine hohe kirchliche Stellung und seine oftmalige Berufung auf die „Alten", seine Lehrer[6], so darf man höchst wichtige Aufklärungen über das Neue Testament seiner Zeit erwarten. Obwohl nun aber Clemens nach Justin der gewichtigste Zeuge damaliger kirchlicher Lehre des Orients ist, bedarf es schon hier einer richtigen Einschränkung seiner Bedeutung auch für den kirchlichen Canon. Seine ganze Geistesrichtung, seine Liebe zur Speculation, sein stetes Bemühen, die religiösen

---

[1] Zeitschrift für Kirchengeschichte III, 403, Anm. 1.

[2] Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 320, Anm. 1.

[3] Das Neue Testament des Clemens Alexandrinus. Schleswig 1890.

[4] Von der Kritik theils nicht beachtet, theils ungünstig behandelt. Vgl. Dobschütz, Das Kerygma Petri S. 7, Anm. 1.

[5] Vgl. Zahn, Forsch. III, 156—176.

[6] Besonders am Eingang der Stromateis stellt er als seine Absicht dar, alles das, was er aus dem Munde seiner Lehrer gehört, aufzuzeichnen (Strom. 1, 1, 11. 12. 13). Allerdings führt er selten ausdrückliche Zeugnisse seiner Lehrer ein, z. B. Strom. 2, 15, 67. 68; Ecl. 50. 56. Charakterisirt werden diese Lehrer als „Alte", πρεσβῦται, πρεσβύτεροι (Zahn bestreitet, wohl mit Unrecht, a. a. O. S. 157 f., daß sie Träger kirchlicher Aemter waren), als Männer, die nicht geschriftstellert, sondern bloß mündlich gelehrt haben (Ecl. 27; Strom. 1, 1, 11—14 u. a.). Ueber die einzelnen geschichtlichen Persönlichkeiten s. Zahn, Forsch. III, 161 f.

Gegensätze zu vermitteln, lassen schon von vornherein eine zu freie und kritiklose Stellung, eine Unterschätzung der Religionsform, eine subjective Auffassung der Religionslehre erwarten. Als Vermittler älterer Tradition hat er darum lange nicht die Bedeutung des auch um 30 bis 40 Jahre ältern Irenäus.

§ 2.

Methode.

Eine Hauptursache der großen Gegensätze in der Darstellung der Canonsgeschichte scheint in dem Mangel fester Grundbegriffe, speciell beim Worte Canon, zu liegen. So kann der Satz: Clemens von Alexandrien kennt noch keinen neutestamentlichen Schriftcanon, wahr und falsch sein, je nach der Auffassung des Wortes Canon. Es sei deshalb gestattet, dieser Untersuchung eine bestimmte Normirung des Wortes und Begriffes „neutestamentlicher Schriftcanon" zu Grunde zu legen.

Wenn es sich handelt um den neutestamentlichen Schriftcanon des Clemens von Alexandrien, so bedeutet das: 1. Kennt Clemens normative, maßgebende Schriften Neuen Testaments? — oder vom Standpunkt des kirchlichen Neuen Testaments: Verehrt er die Bücher Neuen Testaments als autoritative Schriften? Theilt er denselben die mit der Autorität in Beziehung stehenden Attribute der Heiligkeit, Inspiration, Gleichartigkeit mit dem Alten Testament und andere Correlativbegriffe zu oder nicht? Dieser Begriff von Canon erscheint wieder je nach dem Ursprung, Charakter und Grad dieser Autorität in verschiedenen Nuancen, ob nämlich göttliche oder menschliche Autorität, ob specifische, allem andern Schriftthum abgehende Autorität, ob ausschließliche Regel, Norm, Glaubensquelle, theologische Erkenntnißquelle oder ob Theilquelle neben Tradition und Lehramt: Erste Grundbedeutung vom neutestamentlichen Schriftcanon (vgl. Kaulen, Einleitung [3. Aufl.] S. 2).

2. Etymologisch und gegenwärtig mag diese Bedeutung von Canon die primäre sein, geschichtlich aber tritt die Anwendung des Wortes auf die Heilige Schrift zuerst in einem andern Sinne hervor. Im Laufe des 4. Jahrhunderts n. Chr. begegnet uns nämlich zunächst die Bezeichnung der Heiligen Schrift als βιβλία κεκανονισμένα, κανονιζόμενα, was nach damaligem Sprachgebrauch bedeutete: ausgesondert, in bestimmte Ordnung gebracht u. s. w. Κανών selbst ist dann die geschlossene Zahl, Reihe, weiterhin das Verzeichniß, zuletzt die Sammlung heiliger Schriften selbst[1]. Auch dieser Begriff erscheint in verschiedenen Formen, je nach dem Ursprung oder Charakter dieser Sammlung. Es gab öffentliche und private, sinnenfällig feste und bloß ideale Sammlungen, solche zum Zwecke der Vorlesung und zur Aufstellung der Glaubensnormen, es galt die Sammlung heiliger Schriften als Theilquelle des Glaubens und wieder als ausschließliche Quelle, Norm: Zweite Grundbedeutung vom neutestamentlichen Schriftcanon.

Verbindet man die beiden Auffassungen des Wortes, dann erhält man das Wesen des Begriffes Canon im vollen Sinne. Unsere Aufgabe wäre nun bald gelöst, wenn Clemens bereits ein geschlossenes Neues Testament und eine bestimmte Autorität dieses Neuen Testaments kennen würde. Aber gerade das

[1] Die Belege folgen S. 41.

steht noch in Frage. Es ist sogar noch Streit darüber, ob Clemens alle einzelnen neutestamentlichen Schriften bezeugt und anerkennt, ob er andererseits nicht außercanonische Schriften den neutestamentlichen gleichstellt. Um hier zum befriedigenden Ende zu kommen, wird im folgenden auf analytischem Wege[1] zuerst untersucht, ob und welche neutestamentlichen Schriften Clemens kennt und anerkennt, ob er bereits alle Bücher unseres Neuen Testamentes verwendet, ob er nicht auch außercanonische neutestamentliche Schriften hochschätzt und den neutestamentlichen gleichstellt: Erster Abschnitt. Erst jetzt wird synthetisch eine Antwort zu geben versucht auf die eigentlichen Fragen der Aufgabe: Erscheinen jene bei Clemens bezeugten neutestamentlichen Schriften in bestimmter Sammlung, stehen sie in specifischer, ausschließlicher Autorität bei ihm: Zweiter Abschnitt mit zwei Kapiteln.

Ein Schlußwort faßt die Hauptresultate zusammen und betrachtet sie im Lichte einer kurzen (vergleichenden) Kritik.

§ 3.

Quellen und Literatur.

I. Quellen sind des Clemens sämtliche Werke nach der Oxforder Ausgabe von Dindorf (1869, 4 voll.). Citirt wird nach Buch-, Kapitel- und Paragraphenzahl. Ergänzungsmaterialien gibt auch Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons. 3. Theil: Supplementum Clementinum. Erlangen 1884. Speciell gehört hierher der Text der Hypotyposenfragmente (S. 64—78, griechisch), der Adumbrationen (S. 79—93, lateinisch). Als fast allgemein zur Anerkennung gelangte Hauptresultate jener Schrift konnten hier zu Grunde gelegt werden:

1. Der Nachweis über das achte Buch der Stromateis, zu dem auch die Epitomae ex Theodoto und die Eclogae propheticae gehören (S. 104 bis 130). Vgl. jedoch die an Lipsius anschließenden Aufstellungen eines Schülers von Usener: *Ruben*, Clementis Alex. Excerpta ex Theodoto, dissert. philologica (Lipsiae 1892), p. 17: Die Eclogae propheticae wie die Epitomae gehören nicht zum achten Stromateus, letztere bilden eine Quellensammlung zu dem von Clemens beabsichtigten Werke: Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας.

2. Die Untersuchung über die Hypotyposen, von denen die Adumbrationen ein Theil sind (S. 130—156).

3. Die Darstellung der Geschichte des Clemens und der Chronologie seiner Werke (S. 156—176). Für unsere Zwecke ist wichtig:

Abfassungszeit des Protrepticus, jedenfalls vor 189, des Pädagogus um 190, der Stromateis zwischen 200—202 oder 203. Außerhalb Aegyptens nach 202 oder 203 die Schrift: Quis dives salvetur und die Hypotyposen.

II. Von der Fülle der durchmusterten Literatur wurde in dieser Arbeit folgende Auswahl benutzt:

1. Auf katholischer Seite ist, für die letzte Zeit wenigstens, nicht viel zu nennen. Neben Kaulen, Einleitung (3. Aufl.) besonders:

Friedlieb, Schrift, Tradition und kirchl. Schriftauslegung. Breslau 1854.

[1] Anders die Einleitungswissenschaft selbst, da sie vom gegebenen Canon ausgeht.

2. Mehr bietet die protestantische Literatur. Neben Holtzmann, Einl. in das Neue Testament (vorletzte Aufl.), Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (2. Aufl., I. Bd.), verdienen hier besondere Erwähnung:

Zahn, Th., Geschichte des neutestamentlichen Canons. Zwei Bände erschienen:
I. Bd.: Das Neue Testament vor Origenes in zwei Hälften. Erlangen und Leipzig 1888—1889.
II. Bd.: Urkunden und Belege zum I. und III. Bande, in zwei Hälften. Erlangen und Leipzig 1890—1892.

Derſ., Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons. III. Bd. Erlangen 1884.

Derſ., Einige Bemerkungen zu A. Harnacks Prüfung der Geschichte des neutestamentlichen Canons. Erlangen 1889.

Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg 1889.

Eickhoff, Das Neue Testament des Clemens Alexandrinus. Schleswig 1890.

Erster Abschnitt.

Die neutestamentlichen Schriften im einzelnen bei Clemens von Alexandrien.

§ 1.

Die Evangelien.

I. Canonische.

Einen sichern Ausgangspunkt nimmt die Untersuchung bei den vier Evangelien. Unser Autor kennt bereits die überlieferte Vierzahl der Evangelien nach Matthäus, Marcus u. s. w. als feste, abgeschlossene Größe, als eigentlichen Canon. Auch das canonbildende Princip fehlt nicht. Die Enkratiten beriefen sich auf ein Herrenwort, das dem Aegypterevangelium zugeschrieben wird. Nach seiner Art geht zwar Clemens auf diesen Einwurf selbst ein, erleichtert sich aber die sachliche Widerlegung durch den Hinweis auf die geringe Autorität jener Quelle: Das angeführte Wort haben wir nicht in den vier von der Kirche uns überlieferten Evangelien, sondern im Aegypterevangelium [1].

Diese feste Einheit der vier Evangelien darf freilich nicht als sinnenfälliges Ganzes vorgestellt werden. Das konnte erst geschehen von der Zeit an, wo man die Evangelien in einen Codex zusammenschrieb, was bei Clemens noch nicht zutrifft [2]. Es ist darum auch unmöglich, eine bestimmte Reihenfolge der Evangelien bei Clemens festzustellen. Wenn Eusebius [3] berichtet, Clemens habe in seinen Hypotyposen eine Ueberlieferung περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων mitgetheilt, so bezieht sich diese Reihenfolge lediglich auf seine Meinung von der Abfassungszeit der Evangelien [4]. In welcher Ordnung in den Hypotyposen die Evangelien behandelt wurden, ist nicht mehr festzustellen; ja es fehlt uns, von den allgemeinen Beschreibungen der Hypotyposen abgesehen, jedes bestimmte Zeugniß, ob Clemens sie überhaupt commentirt hat [5].

Benutzt werden von den vier Evangelisten am meisten Matthäus, sehr häufig der dem Alexandriner geistesverwandte Johannes, weniger Lucas.

---

[1] Strom. 3, 13, 93: παραδεδομένοις — οὐκ ἔχομεν als Termini resp. Canonprincip.
[2] Vgl. unten S. 41. [3] Hist. eccl. 6, 15, 5—7.
[4] Vgl. Zahn, Gesch. II, 635 f. Die Folge ist Matthäus, Lucas, Marcus, Johannes.
[5] Zahn, Forsch. III, 150.

Am wenigsten begegnen uns reine, d. h. nicht mit andern Evangelien gemischte Marcuscitate [1].

Als Citationsformeln erscheinen: φησὶν ὁ κύριος und λέγει ὁ κύριος [2], εἶπεν ὁ λόγος [3], ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησὶν ὁ κύριος [4] und λέγων (ὁ παιδαγωγός) [5], φησὶν τὸ εὐαγγέλιον [6] u. a. Auffällige Anführungen sind es, wenn die Formel ἐν εὐαγγελίῳ ohne jede nähere Ergänzung steht [7], ferner wenn Clemens ganz bestimmte Stellen aus einem einzelnen Evangelium mit der Formel ἐν τοῖς εὐαγγελίοις einführt [8]. Diese „moderne" Ausdrucksweise beruht wohl auf der Ueberzeugung des Clemens, daß die verschiedenen Evangelien dem Sinne nach eines und nur formell verschieden sind [9]. Dieselbe Anschauung spricht sich auch in der übrigens schon vor Clemens geläufigen Redeweise: εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον κτλ. aus, insofern die Autoren hinter dem einen Evangelium in vierfacher Gestalt zurücktreten [10]. Die Bezeichnung muß schon in ganz abgeschliffener Form stehen, da sie auch auf acanonische Evangelien wie εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους und κατ' Αἰγυπτίους — worüber gleich Näheres — übertragen wurde, und zwar offenbar in einem ganz andern Sinne. Uebrigens könnte κατά, im Sinne von „unter" bei Clemens nicht selten, hier den Kreis der Verbreitung jener Evangelien bedeuten. Bei den vier Evangelien aber kann nur die Autorschaft mit jenen Bezeichnungen ausgedrückt sein; eine freiere Fassung des Terminus im Sinne von „nach den Mittheilungen, nach der Tradition" u. s. w. scheitert allein schon am Marcusevangelium, das gerade von Clemens bestimmt auf Petrus zurückgeführt wird [11]; nach jener Deutung müßte es somit Evangelium nach Petrus heißen.

Auch über die andern Evangelisten gibt Clemens interessante Notizen, so über Matthäus [12] und Johannes [13], die er wohl der mündlichen Tradition entnahm.

---

[1] Eickhoff a. a. O. S. 9.

[2] Z. B. Strom. 2, 19, 100; 20, 118; 3, 4, 30. [3] Strom. 2, 4, 14.

[4] Paed. 1, 5, 12; 1, 9, 80; 2, 10, 109 sq. [5] Paed. 1, 9, 76 sq.

[6] Strom. 5, 12, 80; 6, 6, 47; 7, 12, 72 sq. Wenn Exc. ex Theod. 74: φησὶν ὁ ἀπόστολος steht trotz Evangeliencitates, so kommt das daher, daß dort kein Herrenwort eingeführt wird.

[7] Z. B. Paed. 1, 9, 76; Strom. 7, 12, 72.

[8] Z. B. Strom. 1, 21, 136; Quis div. salv. cap. 4.

[9] Vgl. ib. cap. 5: τὰ εὐαγγέλια τὴν αὐτὴν τῆς γνώμης συμφωνίαν ἐνδείκνυται; ferner Clemens in Chronic. pasch. ed. Dindorf p. 15: ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά (vorausgesetzt, daß der Dativ am Anfang absolut steht, nicht Object ist).

[10] Z. B. Paed. 1, 6, 38; Strom. 1, 21, 145. 147; Quis div. salv. cap. 5; nur einmal ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ Ἰωάννου (Paed. 1, 9, 80).

[11] Zahn, Forsch. III, 72 f. (*Euseb.*, Hist. eccl. 6, 14, 5—7; etwas abweichend 2, 15) und Hypotyposen zu 1 Petr. Schluß vgl. Zahn a. a. O. III, 83, mit Anm. 13 S. 95. Daselbst wird Lucas nur als Verfasser der Apostelgeschichte und Uebersetzer des Hebräerbriefes, nicht als Evangelist mit Marcus, dem Evangelisten und Petrusschüler, zusammengestellt. Aus dieser Beziehung des Marcusevangeliums zum Apostel Petrus mag sich Strom. 4, 20, 125 erklären, wo mit λέγουσι γοῦν οἱ ἀπόστολοι ein Citat aus Matth. 13, 14 und Marc. 3, 34 eingeleitet wird.

[12] Paed. 2, 1, 16: daß Matthäus nur Körner und Gemüse, kein Fleisch gegessen habe.

[13] Quis div. salv. cap. 42: über das Exil des Apostels, über die schöne Legende von dem verlorenen und wiedergewonnenen Jüngling.

Während Irenäus bereits die Eigenthümlichkeiten jedes der vier Evangelien hervorhebt, stellt Clemens die drei ersten, die somatischen, die äußere, leibliche Seite des Herrn darstellenden, dem vierten, dem pneumatischen, gegenüber[1].

II. Acanonische Evangelien.

Betrachtet aber Clemens die vier Evangelien als ausschließliche Quelle evangelischer Wahrheit?

Die schon angedeutete Neigung des Clemens, über den kirchlichen Grenzen nach Wissen zu spähen, begegnet uns zuerst ausreichend im Gebiete des Evangelischen[2].

1. Zunächst kennt Clemens sehr viele außercanonische Herrenworte, ἄγραφα[3] genannt, deren Quelle wir nicht mehr sicher angeben können. Selbst wenn die auf sehr freie Stellung zu den evangelischen Texten zurückweisenden Abweichungen vom canonischen Wortlaut[4] ausgeschieden werden, bleiben noch unzweideutige Beispiele solcher Agrapha übrig. Nicht weniger als 21mal werden solche Worte, deren Zahl 17 beträgt, von Clemens eingeführt[5], ohne daß er einen Unterschied zwischen diesen und den canonischen Herrenworten merken läßt[6]. Auffällig ist die Citationsform der echten Agrapha: sechsmal

---

[1] *Euseb.*, Hist. eccl. 6, 14, 7 und Hypotypoſen zu 1 Joh. 1, 1; vgl. Zahn a. a. O. III, 86 mit S. 97, Anm. 21.

[2] Gemischten Inhalt mit evangelischem Einschlag zeigen auch manche Acten, Apokalypsen, die in anderem Zusammenhang stehen.

[3] Nach Resch, Agrapha (auch unter dem Titel: Texte und Untersuchungen V, Heft 4) S. 1 wurde der Ausdruck ἄγραφα (ἔγγραφα, ἀγράφως) im kirchlichen Sinne von Clemens geprägt Strom. 1, 1, 7. 10; 5, 7, 61. Ecl. 27.

[4] Vgl. Zahn, Gesch. I, 174 f.

[5] Resch a. a. O. S. 78 zählt 16 Agrapha mit 20 Citaten, wobei er aber das Exc. ex Theod. § 2 überlieferte Agraphon nicht mitzählt, sofern es dem Theodotus zukommt. Im einzelnen treffen von den 74 echten Agrapha überhaupt folgende auf Clemens: 1[c]: Strom. 2, 23, 139; 2[b]: Strom. 2, 18, 91; 8: Exc. ex Theod. § 2, Potter 967; 9[d]: Frg. ex Nicetae catena in Matth. 5; 16[c]: Protr. 10, 94; 17[b]: Strom. 5, 10, 64 (nach Dindorf 63); 18[c]: Strom. 5, 8, 53; 21[d]: Strom. 7, 15, 90; 32[a]: Frg. § 20, P. 994; 33[b]: Strom. 5, 5, 27; 38: Strom. 1, 8, 41; 39[b]: Quis div. salv. c. 40, P. 957; 41[a]: Strom. 1, 24, 158; 41[g]: Strom. 4, 6, 34; 43[1]: Strom. 1, 28, 177; 43[41]: Strom. 2, 4, 15; 43[42]: Strom. 6, 10, 81; 43[43]: Strom. 7, 15, 90; 49[b]: Paed. 3, 12, 91; 55[e]: Strom. 3, 6, 49; 61[a]: Strom. 4, 16, 176. Von den 103 unechten Agrapha, „Apokrypha", theilt Resch 13 mit 13 Citaten (thatsächlich 14 Citaten bei Einrechnung von 16[c]: Exc. ex Theod. 67) unserem Clemens zu: 4[f]: Paed. 1, 6, 25; 53: Strom. 3, 15, 97; 16[a]: Strom. 3, 6, 45; 16[b]: Strom. 3, 9, 64; 16[c]: Exc. ex Theod. 67; 16[d]: Strom. 3, 9, 63; 16[e]: Strom. 3, 9, 66; 16[f]: Strom. 3, 13, 96 (Nr. 16 und 53 ganz aus dem Aegypterevangelium); 11: Strom. 2, 9, 45 (Hebräerevangelium); 21: Strom. 6, 6, 48, und 51: Strom. 6, 5, 43 (beide aus der Petruspredigt); 61: Strom. 7, 13, 82, und 65: Strom. 2, 9, 45 und 69: Strom. 3, 4, 26 (diese drei aus den Paradosen des Matthias). Ueber letztere Apokryphen bald nachher. Was die echten Agrapha betrifft, so ist natürlich obige Zählung von Resch nur ein Versuch. Uebrigens erkennt auch Zahn, der erbittertste Gegner von Resch, solche Agrapha bei Clemens an; vgl. Gesch. I, 174 mit Anm. 2: Strom. 1, 24, 158; 4, 6, 34; Quis div. 40 (17); Strom. 1, 19, 94; 2, 15, 70; 1, 28, 177. Einige von Resch angeführte Agrapha theilt Zahn andern Quellen zu, so 17[b]: Strom. 5, 10, 64(3) dem Ebionitenevangelium (Gesch. II, 736 ff.); 16[c]: Protr. 10, 94 der Apokalypse des Elias (Gesch. II, 807, Anm. 1).

[6] Resch, Agrapha S. 82 f.

citirt Clemens mit ἡ γραφή (scil. φησὶν oder λέγει, δεδήλωκεν u. s. w.)[1], dreimal mit φησίν ohne ausdrückliche Nennung des Subjects[2], mit φησίν, wobei das Subject ὁ κύριος deutlich aus dem Zusammenhang erhellt, zweimal[3], mit φησίν und ausdrücklicher Nennung des Subjects ὁ κύριος zweimal[4], mit γέγραπται einmal[5], mit λέγει ὁ σωτήρ einmal[6], mit καὶ, das an andere Formeln anknüpft, einmal[7]; ohne Citationsformel stehen fünf Agrapha[8]. Können nun auch die meisten Einführungen befriedigend erklärt werden, wenn hingewiesen wird auf die doppelte Ueberlieferungsart des Evangelischen, die mündliche und schriftliche, Anstoß nehmen wir aber an der Zurückführung der Herrenworte auf schriftliche Quellen durch die Formel ἡ γραφή φησιν u. a. Resch will hier mit der Annahme einer hebräischen Quellenschrift, die in mehreren Uebersetzungen sich verbreitete, aushelfen[9]. Allein seine Voraussetzungen bezüglich der Evangelien und der λόγια des Matthäus bei Papias sind nicht haltbar[10]. Sollten nicht manche Agrapha bloße Uebersetzungsvarianten des hebräischen Matthäus, der doch nach Papias einige Zeit mündlich gedolmetscht wurde, darstellen; andere könnten auf apokryphe Quellen zurückgehen, wie das Zahn an den bereits erwähnten Stellen nachzuweisen sucht; vielleicht hat auch jene Formel eine bereits so abgeschliffene Bedeutung, daß selbst mündliche Traditionen oder doch urchristliche Schriften überhaupt damit gemeint wären?

Andere außercanonische Herrenworte und evangelische Angaben lassen sich besser nach Ursprung und Quelle controlliren.

2. Am eingehendsten behandelt Clemens das von Enkratiten und ihrem Sprecher Julius Cassianus angezogene Gespräch Jesu mit Salome über die Zulässigkeit des geschlechtlichen Verkehrs[11]. In einer ausführlichen Untersuchung will Zahn den Nachweis liefern, daß wohl Clemens dieses Herrenwort dem Aegypterevangelium entnahm, nicht aber J. Cassianus[12].

Allein diese complicirte Annahme scheint nicht recht einleuchtend: zunächst ist der Unterschied zwischen den Citaten des Clemens und des Cassianus sehr gering; Clemens wirft den Enkratiten auch nicht die Verschiedenheit der Quelle vor, was doch entscheidend ist, sondern die unvollständige Anführung des Citates; schließlich fordert das φέρεται δέ, οἶμαι, ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίων εὐαγγελίῳ[13] nicht, wie Zahn meint, Clemens wolle hiermit bestreiten, daß der Einwand der

---

[1] Nach Resch (a. a. O. S. 83) viermal. Indes: Strom. 1, 8, 41 und 5, 5, 27 mit ἡ γραφή φησιν; Strom. 1, 28, 177 mit εἰκότως ἄρα ἡ γραφὴ παραινεῖ; Strom. 2, 13, 139 mit δεδήλωκεν ἡ γραφή; Strom. 3, 6, 49 mit λέγει δὲ αὐτοῖς ἡ γραφή; Protr. 16, 94 mit ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται (von Zahn beanstandet a. a. O. S. 15, Anm. 3).

[2] Strom. 7, 15, 90; Quis div. 40; Strom. 1, 24, 158.

[3] Paed. 3, 12, 91; Strom. 5, 10, 64. [4] Paed. 2, 18, 91; Frg. § 20.

[5] Strom. 5, 8, 53. [6] Exc. ex Theod. 2. [7] Strom. 4, 16, 178.

[8] Frg. ex Nic. cat. in Matth. 5; Strom. 4, 6, 34; 2, 4, 15; 6, 10, 81; 7, 15, 90.

[9] Resch a. a. O. § 5—7. [10] Zahn, Gesch. II, 790—795.

[11] Zuerst Strom. 3, 6, 45, dann 3, 9, 63. 64. 66; 3, 13, 91. 93. Dazu die valentinianische (Zahn a. a. O. II, 961 f.) Quelle Epit. ex Theod. 67. Die ganze Rede ist zusammengestellt bei Resch a. a. O. S. 384. Die Reconstruction Zahns a. a. O. II, 634.

[12] Zahn a. a. O. II, 631—636. Die von Zahn vermuthete Quelle wäre das Petrusevangelium, das auch Exc. ex Theod. 67 zu Grunde läge. Vgl. Zahn a. a. O. II, 749—751. [13] Strom. 3, 6, 45.

Enkratiten im Aegypterevangelium stand. Das Nächstliegende bleibt doch: Clemens selbst kennt das Aegypterevangelium nicht genau oder doch nur soweit, als ihm sein Gegner in der von Clemens benutzten Schrift Περὶ ἐγκρατείας ἢ εὐνουχίας Kunde gibt. Aber auch bei dieser Annahme bleibt es dabei: Unser Autor hält die im Aegypterevangelium mitgetheilte Rede für glaubwürdig und wahr, nur die Auslegung bekämpft er. Ja selbst das Evangelium findet Vertheidigung. Man will das läugnen[1] auf Grund der Anfangsworte des Kapitels 66: „Warum nun führen sie (die Enkratiten) nicht auch das folgende von den zu Salome gesprochenen Worten an, sie, die alles lieber thun als in der wahrheitsgemäßen Richtschnur des Evangeliums wandeln?“[2] Mit Rücksicht auf die Betonung des evangelischen Canons durch κατ' ἀλήθειαν läßt man Clemens sagen, die Gegner kümmern sich nicht um die echte evangelische Ueberlieferung, wie sie in den vier Evangelien vorhanden ist, sondern führen Citate aus apokryphen, von der Kirche nicht anerkannten Evangelien an. Allein diese Deutung setzt voraus, Clemens kenne bereits die vier Evangelien als Canon in dem viel spätern Sinne dieses Wortes, jedenfalls entscheidet der Zusammenhang mit dem folgenden: Clemens macht seinen Gegnern bloß zum Vorwurf, sie citiren die Stelle des Evangeliums nur soweit, als ihnen paßt, sie richten sich also nur scheinbar nach der Richtschnur des Evangeliums. Damit ist das Apokryphon eher zu den Evangelien gerechnet als davon ausgeschlossen[3].

Behält man diese Würdigung des Evangeliums im Auge, dann erscheint das Urtheil von Resch[4] über das Aegypterevangelium: „Ein häretisches Geistesproduct“ zu scharf, ja Clemens betreffend unrichtig. Gleich unhaltbar ist aber auch die gerade entgegengesetzte Meinung Harnacks: Clemens lasse sich neben den vier Evangelien auch das Aegypterevangelium gefallen; er sei damit nicht über das in seiner Kirche Anerkannte hinausgegangen, habe vielmehr durch Unterscheidung des Evangeliums von den vier die ältere Praxis seiner Kirche beschränkt[5]. Was nun die Haltung unseres Autors betrifft, so läßt sich zwar auf Grund der erwähnten Stellen nicht läugnen, daß er das Aegypterevangelium wohlwollend behandelt. Gleichwohl läßt er einen Unterschied zwischen den canonischen und dem apokryphen Evangelium bestehen. Einmal beweist die nachlässige Art, wie er das Evangelium citirt: φέρεται δέ, οἶμαι[6], keine besondere Hochschätzung. Er kommt auch nur zu sprechen auf das Evangelium bei der Widerlegung eines von dem Gegner daraus entnommenen Einwandes, er stützt nicht eine eigene Ansicht damit. Entscheidend ist aber die bereits angezogene Stelle[7], wo Clemens vor aller Widerlegung des dem Apokryphon entnommenen Einwandes bemerkt: Das Wort haben *wir* nicht in den uns überlieferten vier Evangelien, sondern im Aegypterevangelium. Wenn wir also von dem Glauben der alexandrinischen Kirche hier reden wollen, dann ist durch diese Stelle gerade Harnacks Meinung ausgeschlossen, sofern die Kirche doch Trägerin der Tradition und Besitzerin der Evangelien ist.

[1] Eickhoff a. a. O. S. 9, wohl unter dem Einfluß der Anm. 2 gerügten Lesart.
[2] Strom. 3, 9, 66. Die Interpunction hinter τί δὲ (auch noch bei Dindorf) ist gänzlich verkehrt. [3] Zahn a. a. O. I, 172, Anm. 2.
[4] A. a. O. S. 317. [5] Harnack, Das N. T. S. 47.
[6] Vgl. oben. [7] Strom. 3, 13, 93.

3. Während das Aegypterevangelium von Origenes als erstes Beispiel unbefugter Evangelienabfassung angeführt wird, gehörte das Hebräerevangelium zu den sogenannten Ἀντιλεγόμενα, welche möglicherweise die Würde einer heiligen Schrift beanspruchen können[1]. Als erster Zeuge nach Hegesippus citirt Clemens das Evangelium einmal[2] unter dem gewöhnlichen Titel τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον. Neben zwei Zeugnissen aus Platons Theätet und den Paradosen des Matthias dient das Apokryphon zum Erweise des philosophischen Satzes, daß Bewunderung der Dinge Anfang der Liebe sei. Welche Autorität Clemens diesem Evangelium zuerkennt, bleibt fraglich. Den vier Evangelien stellt er es jedenfalls so wenig gleich wie das Aegypterevangelium. Wenn Zahn meint, schon der Name „Evangelium unter den Hebräern" unterscheide es von den in der katholischen Kirche vorhandenen Evangelien, so ist das möglich, wird aber reichlich aufgewogen durch das solenne γέγραπται der Einführung[3]. Sprachliche Untersuchungen von Handmann[4], besonders von Zahn[5], machen wahrscheinlich, daß Clemens jenen Spruch einer judenchristlichen Quelle entnommen, vielleicht aus dem Hebräischen oder Aramäischen übersetzt hat. Eine Kenntniß dieser Sprachen könnte nicht auffallen bei Clemens, der in Palästina den Unterricht eines christgläubigen Hebräers genossen, ehe er sich in Alexandrien niederließ[6].

4. Die im Zusammenhang mit dem Hebräerevangelium angerufenen Paradosen des Matthias, die nach Titel und Inhalt der Fragmente zu den apokryphen Apostelgeschichten gehören, müssen hier besprochen werden, da Zahn in längerer Ausführung zum Resultate kommt: Die Paradosen des Matthias, von Clemens dreimal citirt, sind identisch mit dem von Clemens zwar niemals namentlich citirten, aber zweimal benutzten Evangelium nach Matthias, welches erst Origenes namentlich erwähnt[7]. Zahn geht aus von einer apokryphen Variante zu Luc. 19, 1—10, wo Clemens bemerkt, einige setzen statt des Namens Zakchäus Matthias ein[8]. Schon die Einführung der Variante mit φασίν deute an, daß Clemens hier aus apokrypher Quelle schöpfe[9]; mehr noch beweise der stark abweichende Text, daß hier keine bloße Randglosse, sondern eine vollständige Parallele zu Luc. 19, 1—10 vorliege. Es diene auch nur zur Bestätigung, wenn an einer zweiten Stelle bei Clemens[10] das Wort Luc. 19, 9 ganz unterschiedslos auf Zakchäus und Matthäus = Matthias bezogen werde. So könne man nicht wohl bezweifeln, daß jenes dem Clemens vorgelegene apokryphe Evangelium, in welchem Matthias eine so bedeutsame Rolle spiele, das Matthiasevangelium sei. Das so gefundene Evangelium bringt dann Zahn in Beziehung zu den drei Citaten des Clemens aus den

---

[1] Emendirter Text: Zahn, Gesch. II, 624 f.

[2] Strom. 2, 9, 45: ἢ κἀν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ „ὁ θαυμάσας βασιλεύσει" γέγραπται „καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται". Zahn hat bemerkt, wie Clemens Strom. 5, 14, 96 im Gefolge platonischer Aussprüche wesentlich das Gleiche vorbringt (Gesch. II, 657, Anm. 2).

[3] Handmann, Das Hebräerevangelium, in „Texte und Untersuchungen" V, 3, S. 26.

[4] A. a. O. S. 88. [5] Gesch. II, 657, Anm. 2.

[6] Strom. 1, 1; 11 mit Zahn, Forsch. III, 163, Anm. 1.

[7] Zahn, Gesch. II, 751—755. [8] Strom. 4, 6, 35.

[9] Zahn, Gesch. II, 752. Daß es selbst eine schriftliche Quelle bedeute, S. 753 mit Anm. 2.

[10] Quis div. cap. 13.

Paradosen des Matthias[1]. Zunächst verbiete der Ausdruck παράδοσις nicht, an ein Buch zu denken, zumal es einmal heißt: Matthias sagt in den Paradosen, also in einem Buch dieses Titels. Auch inhaltlich können παραδόσεις ganz wohl evangelischen Stoff enthalten haben; denn auf παράδοσις der Augenzeugen beruhen auch die übrigen Evangelien, und der Apostel Matthias war ja nach Apg. 1, 21—23 ein solcher Augenzeuge im vollen Umfang. Schließlich habe auch der Wechsel in der Citation: bald Evangelium, bald Paradosen des Matthias, seine Analogien und vielleicht auch seinen Grund in dem aus Herren- und Apostelworten gemischten Inhalt des Buches. Nun ist es aber sonderbar, daß sämtliche Fragmente des angeblichen Evangeliums nach Matthias bei Clemens nicht Herrenworte, sondern Lehren des Matthias sind, wie Zahn selbst festhält. Dann machen besonders die beiden letzten Citate[2] des Clemens durchaus nicht den Eindruck, daß er die Schrift genau oder überhaupt nur gekannt hat. Beim Mangel positiver Nachrichten bleibt also auch hier ein Non liquet. Ein besonderes Ansehen genoß das Apokryphon wohl schwerlich bei Clemens, wenn er es auch einmal neben dem Hebräerevangelium beifällig citirt und auch sonst den Inhalt desselben nicht kritisirt. Jedenfalls reichen die Formeln: Man sagt, daß Matthias so und so gesagt hat, u. s. w., an die canonischen nicht heran. Man darf sich nur erinnern, wie Clemens so wenig wählerisch ist bei seinen Zeugen und wie er einmal den Matthias als Autorität bei den Basilidianern einführt[3].

5. Ebenfalls nur eine Vermuthung Zahns ist es, daß Clemens auch das Philippusevangelium, das erst bei Epiphanius auftaucht, gekannt habe[4]. Von den Marcioniten berichtet er nämlich einmal, sie gebrauchen das Wort, das der Herr zu Philippus gesprochen: Lasse die Todten ihre Todten begraben, du aber folge mir[5]. Nach Zahns Reconstruction des Evangeliums des Marcion lautete aber dort der Schluß der Rede wie bei Luc. 9, 60, und es fehlte der Name des Philippus. Clemens schöpfe also aus einer andern Quelle, wohl aus dem Philippusevangelium, sofern nur hier, nicht bei Matthäus und Lucas, ein Stück evangelischer Geschichte[6] mit der Person des Philippus verknüpft ist. Die Beweisführung ist somit dieselbe wie beim Matthiasevangelium. Neben diesem einen stichhaltigen Grunde weiß Zahn noch anzuführen, daß Philippus nach Epiphanius in erster Person erzählt habe in seinem Evangelium, und zwar von angeblichen Offenbarungen des Herrn. So könnte er auch unter anderem erzählt haben, daß Jesus die Worte Luc. 9, 60 f. zu ihm persönlich gesprochen habe, ähnlich wie Matthias in seinem Evangelium von seiner Berufung gesprochen hat. Möglich, aber auffällig bleibt doch, daß gerade die Beweisstelle nicht in der ersten Person

[1] Strom. 2, 9, 45; 3, 4, 26; 7, 13, 82. Citationsformeln sind Strom. 2, 9, 45: Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι παραινῶν . . ., Strom. 3, 4, 26: λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτω διδάξαι . . ., Strom. 7, 13, 82: λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηκέναι. Daß λέγουσι in beiden Fällen = man sagt: vgl. Zahn, Gesch. II, 753, Anm. 3.

[2] Man sagt, Matthias habe so gelehrt, gesagt; vgl. Anm. 1.

[3] Strom. 7, 18, 108. [4] Zahn, Gesch. II, 765—767. [5] Strom. 3, 4, 25.

[6] Sollte Zahn auf den evangelischen Inhalt des Citates Werth legen, so darf doch daran erinnert werden, daß Evangelisches nicht bloß in Evangelien, sondern auch in Acten überliefert wurde, z. B. in den Petrusacten, den Philippusacten u. s. w.

eingeführt wird. Das so bei Clemens vermuthete Evangelium Philippi liegt wahrscheinlich auch den Philippusacten zu Grunde, die eine auffällige Anspielung auf die erwähnte Notiz bei Clemens enthalten. Wie bei Clemens Luc. 9, 59. 60 dem Philippus gilt, so theilen die Philippusacten Luc. 9, 61. 62, wie wenn sie die Fortsetzung des Clemenscitates bilden würden, demselben Philippus zu[1]. Während bei Lucas die Personen unterschieden werden, sind sie in beiden apokryphen Nachrichten zu einer verschmolzen. Dieses gegenseitige Verhältniß beruht nach Zahn auf der Abhängigkeit von der gleichen Quelle. Es läge nahe, bei Clemens anzunehmen, er schöpfe aus den Philippusacten. Allein dieses Apokryphon ist wahrscheinlich jünger als Clemens, schöpft also wohl selbst aus dem Philippusevangelium.

6. Nicht direct citirt, aber wahrscheinlich benutzt hat Clemens das sogenannte Protevangelium des Jacobus. Unter der bekannten Formel φασίν führt nämlich unser Autor die Erzählung ein: Die unverletzte Jungfräulichkeit Mariens sei gleich nach der Geburt unter Anwendung der Hebammenkunst constatirt worden[2]. Eine so singuläre Meinung weist von selbst auf die in Kapitel 20 des Jacobusevangeliums noch breiter erzählte Parallele. Auch die Ansicht des Clemens, die in der Heiligen Schrift genannten Brüder Jesu seien Söhne Josephs aus einer frühern Ehe, mag demselben Evangelium entlehnt sein[3].

7. Wie bereits erwähnt[4], sucht Zahn das von Resch sub Nr. 17 b: Strom. 5, 10, 63 angenommene Agraphon auf das Ebionitenevangelium zurückzuführen[5].

8. Schon bei Nr. 2, S. 10, Anm. 12 ist hingewiesen auf die dort bezweifelte Auffassung Zahns, als ob der Gegner des Clemens, J. Cassianus, das Petrusevangelium benutze. Sehr gewagt sind auch die Aufstellungen Harnacks über die Vertrautheit des Clemens mit dem Petrusevangelium[6]. Ausgehend von der Annahme bei Resch, Agrapha § 12, A. II, in der Didaskalia finde sich ein eigenes Evangelium, sucht er nachzuweisen, besonders auf Grund von Didaskalia V, 19, dieses Didaskaliaevangelium sei identisch mit dem Petrusevangelium. Da nun Clemens verschiedene Berührungen mit dem Didaskaliaevangelium aufweist[7], so liege der Schluß nahe, auch Clemens habe das Petrusevangelium benutzt.

§ 2.

Die Apostelgeschichte (mit verwandten Schriften).

1. Die als canonisch geltende Apostelgeschichte steht im schlimmen Verdacht bei den modernen Bibelkritikern. Harnack z. B. läßt die Geschichte des Buches

[1] In zwei Recensionen: Apocal. apocr. ed. Tischendorf p. 147 und Acta apost. apocr. ed. Tischendorf p. 87 (Zahn, Gesch. II, 766).

[2] Strom. 7, 16, 93. [3] Hypotyp. zum Judasbrief (Zahn, Forsch. III, 83. 95 f.).

[4] S. 9, Anm. 5. [5] Zahn, Gesch. II, 736—742.

[6] Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus in „Texte und Untersuchungen" IX, 2 (1. Aufl.), S. 42.

[7] Ebd. Als Beweisstellen sind angeführt: Strom. 2, 18, 91; 2, 23, 139; Paed. 3, 12, 91; Frg. ex Nicet. cat. in Matth. cap. 5; Strom. 1, 28, 177; Paed. 1, 6, 25, vielleicht auch Paed. 3, 15, 97, das sonst dem Aegypterevangelium zugerechnet wird (vgl. S. 9, Anm. 5).

erst um 180 beginnen, die argen Uebertreibungen seines Inhaltes sind ihm gleichsam die Trompetenstöße, mit denen die abendländischen Väter die tendenziöse Einführung des Buches in die werdende katholische Kirche begleiten. Bei Clemens freilich sei diese Entwicklung noch nicht zum Durchbruch gekommen, er habe die Apostelgeschichte noch nicht zum Neuen Testament gerechnet, er gebrauche vielmehr die Johannesacten des Leucius und die Paradosen des Matthias ganz unbedenklich neben jener Schrift, ja er lasse keinen Unterschied zwischen ihr und der inhaltlich zu vergleichenden Predigt Petri, was die Werthschätzung anlangt, ersichtlich werden [1].

Harnack gegenüber behauptet Zahn eine feste Stellung des Buches im Neuen Testament um 200, ohne nennenswerthe Uebertreibung seines Inhalts; auch habe Clemens trotz Werthschätzung der apokryphen Apostelgeschichten diese Schriften nicht zum Neuen Testament der Kirche gezählt, wohl aber die Einzigartigkeit der Apostelgeschichte des Lucas deutlich ausgesprochen [2].

Prüfen wir diese Aufstellungen an der Hand der Urkunden.

Unsere canonische Apostelgeschichte erscheint bei Clemens unter dem heutigen, sicherlich nicht vom Verfasser herrührenden Titel Αἱ πράξεις oder Αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων [3]. Als Verfasser gilt Lucas, der Evangelist, ganz unzweideutig [4]. Im Vergleich zu den Evangelien ist die Citatenzahl geringer, im Vergleich mit acanonischen Schriften, auch hierher gehörigen, besonders der Petruspredigt, größer. Daß Clemens die Apostelgeschichte für glaubwürdig hält, ergibt sich schon aus den Anführungsformeln: γέγραπται, φέρεται; ὁ Πέτρος, ὁ Παῦλος ἐν ταῖς πράξεσι, ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων, ὁ κύριός φησι [5]. Eine Uebertreibung des Inhalts kennt Clemens nicht, er redet nicht von einer Geschichte aller Apostel, für ihn war ja auch das angebliche Bedürfniß der katholischen Kirche, durch Einführung dieses Buches die fehlende Geschichte der Apostel zu begründen, nicht vorhanden. Clemens kennt vielmehr noch andere Quellen der apostolischen Geschichte.

2. Am meisten schätzt unser Autor neben der Apostelgeschichte ein sonst nicht gerade weitverbreitetes Buch, die Predigt Petri. In den Hypotypposen hat er freilich diese Schrift nicht ausgelegt, wie doch wahrscheinlich die Apostel-

---

[1] Harnack, Das N. T. S. 51. Ebenso sein Schüler Dobschütz, Das Kerygma Petri, in „Texte und Unters." IX, 1, S. 8 ff. 73 ff.

[2] Zahn, Gesch. I, 194 ff.; II, 820 ff.

[3] Im ganzen elfmal citirt, weitere siebenmal benutzt. Unter dem Namen πράξεις: Strom. 1, 23, 153 sq.; 6, 8, 63; als πράξεις τῶν ἀπ.: Paed. 2, 1, 16; Strom. 1, 11, 50; 1, 18, 19; 1, 18, 91; 5, 11, 76; 6, 18, 165. Einmal ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀπ. ἀπομνημονεύει: Strom. 5, 12, 82. Ohne Nennung der Schrift: οἱ δώδεκα ἔλεγον, ἔφασαν: Paed. 2, 7, 56; φησί scl. ὁ χριστός: Strom. 1, 19, 52. Auf die Apostelgeschichte beziehen sich Strom. 2, 13, 56; 3, 6, 49; 6, 12, 101; 15, 124; vielleicht 6, 6, 49. Vgl. Dobschütz a. a. O. S. 9, Anm. 1.

[4] Strom. 5, 12, 82. Ein textkritisch schlecht überliefertes Scholion zu Maximus Confessor in Dionys. theol. myst. cap. 1, worin ein Fragment aus den Hypotypposen zu lesen ist (vgl. Zahn, Forsch. III, 74), gab Anlaß zu der Meinung, Maximus lasse Clemens berichten, der hl. Lucas habe auch den Dialog des Aristo von Pella „Jason und Papiscus" verfaßt. Eine erschöpfende Widerlegung dieser sonderbaren Meinung: Zahn a. a. O. S. 2, Anm. 2.

[5] Paed. 2, 1, 16; Strom. 1, 11, 50; 1, 91; 1, 23, 153; 5, 11, 75; 5, 12, 82; 6, 6, 49; 6, 8, 63 sq.

geschichte[1]; auch hat er sie nie als heilige Schrift bezeichnet, ebenso nicht so einzigartig behandelt, wie sich das bei der schlechthin als Αἱ πράξεις und Αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων bezeichneten Apostelgeschichte kundgibt; gleichwohl fällt es schwer, eine wesentliche Unterscheidung beider Schriften bei Clemens aufzuzeigen. Schon die Zahl der Citate reicht nahezu an diejenige der Apostelgeschichte[2]. Noch weniger ist die Citationsweise beider Schriften verschieden. Dem φησί der Apostelgeschichte entspricht ein ausdrückliches ὁ κύριός φησιν ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι[3].

Wie Petrus in der Apostelgeschichte redend eingeführt wird, so auch in der vorliegenden Schrift[4]; einmal steht der redende Apostel in gleicher Linie mit dem Propheten Isaias[5], ein andermal das alttestamentliche Gesetz und diese Predigt[6].

Da in den Fragmenten der Schrift Petrus vielfach als Missionsprediger auftritt, so könnte der Titel vom Inhalt der Schrift herrühren, es müßte nicht nothwendig Petrus auch der Autor des Buches sein. Indes eine Stelle bei Clemens protestirt gegen eine solche Deutung. Petrus erscheint hier ausdrücklich als Schriftsteller, als Verfasser des Buches[7], der die Glaubwürdigkeit desselben verbürgt. Auf Grund von Strom. 6, 5, 42 sqq. wollte man die vorliegende Schrift in zwei Theile zerlegen, indem auf die Predigt Petri die Ansprache Pauli folgte[8]. Allein aus sachlichen und sprachlichen Gründen geht das nicht an[9]. Es fällt dann auch die manchmal aufgestellte These weg, die Strom. 6, 5, 42 sqq. citirte Schrift sei identisch mit der in dem pseudocyprianischen Buch De rebaptismate angezogenen Schrift Pauli praedicatio[10].

Die Predigt Petri ist nach Tendenz und Inhalt seit Aufkommen der kritischen Erforschung des Urchristenthums in den Dienst der Parteien gestellt worden. Seit Verwerthung der Clemensfragmente ist jedoch der gemilderte heidenchristliche Standpunkt des Verfassers unbestritten zum Durchbruch gekommen[11]. Eine neue Perspective eröffnet Dobschütz[12]. Ihm ist die Petrus-

[1] Zahn, Forsch. III, 150.

[2] Mit vollem Titel siebenmal, benutzt acht weitere Mal (vgl. Dobschütz a. a. O. S. 8). Dreimal ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι (Strom. 1, 29, 182; 6, 6, 48; 6, 5, 42); ὡς Πέτρος ἐν κηρύγματι ([auffällig das Fehlen des Artikels] Ecl. proph. 58); ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει, φησι, προσεῖπεν (Strom. 6, 5, 39; 6, 15, 128; 2, 15, 68). Andere Formeln: φησὶν ὁ Πέτρος (Strom. 6, 5, 43); Πέτρος ἐπιφέρει (Strom. 6, 5, 39; 6, 15, 128); προσεπιφέρει (Strom. 6, 5, 41); ἐποίσει (ib.); διασαφήσει ἐπιφέρων (Strom. 6, 5, 40); einmal (?) εἴρηται (Strom. 6, 6, 48); Strom. 6, 7, 580: ὁ Πέτρος γράφει. Hinsichtlich der Citate hält das Buch selbst den Vergleich aus mit dem ersten Petrusbrief. Vgl. unten S. 22.

[3] Strom. 6, 6, 48; cfr. 43.

[4] Strom. 2, 5, 68; Ecl. proph. 58; Strom. 6, 5, 39; 6, 15, 128.

[5] Ecl. proph. 58. [6] Strom. 1, 29, 182.

[7] Strom. 6, 7, 58. Ob diese Auffassung erst geschichtlich entstanden ist (nach Dobschütz a. a. O. S. 74), bleibt zweifelhaft.

[8] Nach Zahn, Gesch. I, 823; aufgegeben ebd. II, 827, Anm. 2.

[9] Vgl. Dobschütz a. a. O. S. 14. Derselbe trennt darum auch die „Paulusworte" als zweifelhafte Fragmente der Petruspredigt von den vollständig gesammelten echten (S. 18 ff.) und behandelt sie sub Nr. 18 und 19, S. 124 ff. Ueber die zu Grunde liegenden Schriften vgl. Nr. 4.

[10] Zahn, Gesch. II, 828, Anm. 1. Dobschütz a. a. O. S. 13 f.

[11] Vgl. Zahn, Gesch. I, 823; II, 823, Anm. 1. Dobschütz a. a. O. S. 6 ff.

[12] A. a. O. S. 68 ff.

predigt der δεύτερος λόγος des Marcusevangeliums mit ausgeprägt alexandrinischer[1] Denkweise; unter der obsiegenden Macht des römischen Canons mußte aber diese Schrift dem lucanischen δεύτερος λόγος weichen, wohl nicht, ohne Spuren zurückzulassen in den zwei Schlußformen des Marcusevangeliums. Ob diese auf Harnackscher Construction der Canonsgeschichte beruhenden Ansichten haltbar sind, kann im Rahmen dieser Studie nicht entschieden werden. Jedenfalls bietet Clemens selbst solchen Deutungen keinen Rückhalt. Ihm steht die Predigt Petri sehr nahe, aber nicht neben oder gar vor der Apostelgeschichte. Ueber seinen Canon vergleiche später.

3. Auch die Petrusacten scheint Clemens zu kennen, wenn er sie auch namentlich nicht citirt. Wenigstens weiß er von ihrem singulären Inhalt, so von dem Worte des Petrus an seine zur Hinrichtung gehende Frau[2], von den Kindern des Petrus[3].

4. Neben den Paradosen des Matthias, worüber an anderer Stelle[4], sind hier noch zu erwähnen die von Clemens einmal citirten Johannesacten des Leucius[5] und die vielleicht benutzten Paulusacten[6].

5. Auf schriftliche Quellen lassen sich nicht zurückführen einzelne apokryphe Apostelsagen und Apostellegenden. So die Notizen, Paulus habe 1 Kor. 9, 5 von seiner Gattin geredet, Phil. 4, 3 dieselbe angesprochen[7], die Töchter des Nikolaus Apg. 6, 5 hätten bis an ihr Lebensende keusch und ehelos gelebt[8]. Ueber die Apostel Matthäus, Johannes vgl. oben S. 8, über Petrus siehe S. 18, Anm. 3, und § 4.

§ 3.

Die Paulinen mit dem Hebräerbrief.

1. Mehr als andere neutestamentliche Schriften verwendet Clemens die Briefe Pauli. Wollte man alle Citate und Anspielungen, wie sie sich in des Alexandriners Schriften finden, zusammenstellen, es wäre leicht, fast das ganze Schriftthum des Apostels daraus zu reconstruiren. Die Werthschätzung gerade der Paulinen ergibt sich schon aus den Anführungsformeln derselben. Mehr als hundertmal begegnet uns der prägnante Ausdruck ὁ ἀπόστολός φησι, λέγει κτλ.[9] Dieser in jener Zeit übrigens sehr häufige Name fordert eine Erklärung, da kein anderer Apostel, auch Petrus und Johannes nicht, mit einem bloßen ὁ ἀπόστολος ohne vorhergehende Namensnennung citirt wird. Nach voraus-

[1] Nach Dobschütz a. a. O. S. 10 nimmt wahrscheinlich schon einer der Alten (Pantänus) Strom. 2, 15, 67 sq. Bezug auf die Schrift.

[2] Strom. 7, 11, 63.

[3] Strom. 3, 6, 52. Vgl. Zahn, Gesch. II, 828, Anm. 1, und 890 f.

[4] S. oben S. 12.

[5] In den Hypotyposen zu 1 Joh. 1, 1: fertur ergo in traditionibus. Zahn vermuthet, Cassiodorius habe hier vielleicht einen zu seiner Zeit verpönten Apokryphentitel verwischt oder Clemens absichtlich unbestimmt geredet; jedenfalls trifft das Citat mit dem Anfang eines erhaltenen Fragmentes der περίοδοι Ἰωάννου des Leucius zusammen (Forsch. III, 87. 97).

[6] Strom. 6, 5, 43. Vgl. Zahn, Gesch. II, 827, Anm. 2, und 879.

[7] Strom. 3, 6, 53. [8] Strom. 3, 4, 26.

[9] Z. B. Protr. 5, 65; Paed. 1, 9, 82. 83; Strom. 1, 27, 172. 174.

gegangenem ὁ Πέτρος, ὁ Ἰωάννης steht je einmal ὁ ἀπόστολος von diesen Männern Epit. ex Theod. 12 und 7. Selbst in den Hypotyposen stehen nur die Eigennamen der Apostel[1]. Alter und Verbreitung des Ausdrucks verbieten, diesen Gebrauch auf persönliche Vorliebe des Clemens für diesen Apostel zurückzuführen. Wohl mußte der Völkerapostel, der einzige, welcher religionsphilosophisch eine Anknüpfung des Christenthums an die heidnische Weltanschauung versuchte, unserem Alexandriner der Liebling unter den Aposteln werden. Bei ihm allein fanden sich ja auch die Anfänge einer dialektischen Bearbeitung des Christenthums, wie sie Clemens als Ideal vorschwebte. Darum beruft sich auch Clemens am häufigsten auf Paulus, die Bezeichnung „der Apostel" aber muß andere Gründe haben.

Eickhoff[2] u. a. wollen diesen Namen mit der einzigartigen Stellung des hl. Paulus in der wesentlich durch ihn begründeten und zum Siege geführten heidenchristlichen Kirche in Zusammenhang bringen. Allein diese geschichtlich-dogmatische Annahme ist im Bewußtsein jener Zeit nicht begründet. Wahrheit und Dichtung hatten die Urapostel, besonders den hl. Petrus, mit einer unvergleichlichen Würde umgeben, apostolisch war eine Prärogative der Hauptkirchen geworden[3]. Selbst Harnack gesteht zu, daß man damals sehr häufig von den „Aposteln" redete, ohne an Paulus zu denken. Er will diese Erscheinung freilich erklären aus zwei Traditionsströmungen im Sinne seines Entwicklungsschemas, ohne jedoch Beweise dafür anzugeben[4].

Es bleibt also immer noch die Frage, warum Paulus der Apostel κατ' ἐξοχήν genannt wird. Zahn behauptet, das kann nur die Folge des gottesdienstlichen Gebrauches der Paulinen gewesen sein. Läßt sich nun auch ein gottesdienstlicher Gebrauch der Paulinen bei Clemens nicht belegen, sondern nur vermuthen, jedenfalls bleibt die auch von Harnack gebilligte Annahme zu Recht bestehen, daß der bloße Gebrauch schon beim Mangel entsprechender Briefsammlungen der andern Apostel jenen Terminus begründete. Dazu kommt die Erwägung: Während die Evangelien als Herrenworte galten, redet in den Paulinen der Lehrer der Völker, der Apostel in eigener Person[5].

2. Sehr oft wird der Verfasser der Paulinen ausgezeichnet mit den Prädicaten ὁ θεῖος ἀπόστολος (fünfmal)[6], ὁ μακάριος ἀπ. (viermal)[7], ὁ γενναῖος ἀπ. (viermal)[8], ὁ θεσπέσιος ἀπ.; andere Formeln lauten: ὁ θεσπέσιος Παῦλος[9], ὁ καλός[10], ὁ ἅγιος[11] ἀπ. Παῦλος, ὁ ἀπ. τοῦ κυρίου. Gegenüber dieser Fülle des Ausdrucks verschwinden fast die vereinzelten Prädicate μακάριος und θεσπέσιος,

---

[1] Vgl. Zahn, Forsch. III, 79, 17; 83, 1—10; 86, 25; 88, 1; 92, 24; nur von den Aposteln insgesamt apostoli (p. 91, 29—33). Siehe Zahn, Gesch. I, 263, Anm. 1.

[2] A. a. O. S. 12.

[3] Speciell Clemens verehrt den hl. Petrus als Stifter der römischen Kirche (Zahn, Forsch. III, 72. 83). Daß man die Autorität der zwölf Apostel nicht auf die zwölf Stämme Israels beschränkte, beweist auch die von Clemens erwähnte Fabel, die Apostel seien nur zwölf Jahre zur Mission in Palästina verpflichtet gewesen, worauf sie die Heidenwelt unter sich vertheilten (Strom. 6, 5, 43). Vgl. später 2. Absch., § 3 des Kap. 2.

[4] Harnack, Das N. T. S. 72. [5] Zahn, Gesch. I, 265.

[6] Z. B. Strom. 2, 20, 109; 3, 4, 18; 6, 11, 95.

[7] Z. B. Strom. 1, 10, 49; 1, 8, 40. [8] Z. B. Strom. 2, 22, 136.

[9] Z. B. Strom. 1, 10, 94; 5, 10, 60. [10] Z. B. Strom. 5, 6, 34.

[11] Z. B. Strom. 5, 10, 65.

welche auch Petrus und Johannes erhalten[1]. Die besondere Hochschätzung der paulinischen Schriften von seiten des Clemens spricht sich ferner aus in der Anwendung des charakteristischen γραφή auf einzelne Briefe[2]. Schließlich kann man die breite Auslegung der Paulinen in den Hypotyposen, von denen $2^1/_2$ Bücher auf jene Briefe treffen[3], auf eine besondere Bevorzugung des Apostels zurückführen.

3. Alle die genannten Belege lassen es als selbstverständlich erscheinen, daß bei Clemens die Paulinen volle, den Evangelien gleichstehende Autorität besitzen[4]. Daraus folgt freilich nicht, daß dieselben bereits mit den Evangelien ein geschlossenes Neues Testament oder auch nur — bei aller einheitlichen Betrachtung — untereinander ein sichtbares Ganze bildeten. Das verbietet schon die damals übliche Buchform, welche sogar die Paulinen in zwei oder gar drei Rollen vertheilte[5]. Infolgedessen läßt sich auch die Reihenfolge der Briefe nicht mehr sicher feststellen. In einer sehr eingehenden Abhandlung über die Ordnung der neutestamentlichen Bücher kommt Zahn auf zwei Grundordnungen der Paulinen im Alterthum, eine ältere und eine jüngere[6]. Von einer ältern, welche wohl die Meinung der Sammler von der Entstehungsreihenfolge der Briefe zum Ausdruck bringt, will Zahn Spuren bei Clemens nachweisen. Aehnlich wie Polykarp, Tertullian u. a. scheint nämlich auch Clemens die Briefe an die Philipper und Thessalonicher zusammenzufassen[7]. Aus den Hypotyposenfragmenten geht sicher nur hervor, daß Clemens im vierten Buch die Korintherbriefe, im fünften Buch den Galaterbrief und erst im siebenten Buch, durch die Apostelgeschichte und vielleicht auch die Evangelien von den Gemeindebriefen getrennt, die Privatbriefe behandelt hat[8].

4. Wohl fehlt bei Clemens ein Verzeichniß, eine Zahl der Paulinen; doch citirt unser Autor alle Briefe mit einziger Ausnahme des Philemonbriefes, was wohl nichts beweist bei dem geringen, noch dazu persönlichen Inhalt desselben. Es ist allerdings auffällig, daß der Brief von vielen ältern Kirchenschriftstellern (Irenäus, Hippolyt, Cyprian u. a.) nicht citirt wird, ja noch von Theodor von Mopsuestia, Hieronymus, Chrysostomus vertheidigt werden muß. Hieronymus berichtet sogar von einem literarischen Streite über die Autorität und Herkunft des Briefes, wobei der Gegner denselben als a plerisque veteribus repudiatam bezeichnet. Nach Zahn wäre der Kritiker Apollinarius und der

---

[1] Z. B. Quis div. 21 (Petrus). Freilich ist Clemens wenig engherzig in der Verleihung dieser Prädicate. So heißt auch Heraklit (Strom. 2, 6, 29) ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος.

[2] Z. B. auf den Epheserbrief (Strom. 1, 8, 43). Ueber γραφή später.

[3] Zahn, Forsch. III, 148. 156.

[4] Ueber die Bestreitung dieses Satzes von Harnack (Das N. T. S. 74) ist zu handeln in anderem Zusammenhange. Für die weitere These Zahns: Um 200 lassen sich keine Spuren einer spätern Einführung der Paulinen in den Kreis der heiligen Schriften im Vergleich mit den Evangelien finden (Gesch. I, 273), wie für die Antithese Harnacks gibt Clemens keinen Aufschluß. Uebrigens fallen beide Annahmen weg, wenn die Ansicht von der Bildung eines neutestamentlichen Canons vor 200 als unhaltbar nachgewiesen ist.

[5] Näheres unten S. 41. [6] Zahn, Gesch. II, 343 ff.

[7] Protr. 9, 87, wo aus Phil. 4, 5; 1, 11. 1 Thess. 2, 19; 3, 13; 5, 23 oder 5, 4—23 ein Mischcitat gebildet erscheint.

[8] Zahn, Forsch. III, 148 ff.

Apologet Didymus. Dann bleibt es aber immer noch fraglich, ob nicht speciell Clemens zu den plerique veteres gehört[1].

5. Entschieden ist die Stellung des Clemens zu den Pastoralbriefen. Einen Unterschied zwischen ihnen und den Gemeindebriefen kennt er nicht, nur die Häretiker verwerfen die gegen sie von Anfang an gerichteten Warnungen derselben[2]. Wie es kam, daß die Auslegung im siebenten Buch des Gesamtcommentars stand, getrennt von den Gemeindebriefen im vierten und fünften Buch, versucht Zahn zu erklären durch die Buchform der Briefe, sofern dieselben allein oder mit andern kleinern Briefen eine Rolle für sich gebildet haben[3].

6. Während wir bei dem doch so literaturkundigen Clemens keine Spur des Alexandriner- und Laodicenerbriefes finden, ist von größter Wichtigkeit seine Stellung in der merkwürdigen Geschichte des Hebräerbriefes. Ist er doch mit dem von ihm überlieferten Zeugniß des „seligen Presbyters" das erste Glied in der zur allgemeinen Anerkennung als Paulusbrief führenden Entwicklung des Schriftstückes. Die negative Bibelkritik verwirft diese alexandrinische Tradition als tendenziös, sofern man ein urchristliches Schriftstück zu einem Paulusbrief gestempelt und dadurch canonisirt habe. Diese Fälschung sei schließlich sogar im Abendland anerkannt worden, nachdem die ursprüngliche geschichtliche Tradition verwischt war[4]. Was bezeugt nun Clemens in dieser Streitfrage? Es muß hier ausgegangen werden von dem Berichte des Eusebius über die wahrscheinlich im fünften Buch der Hypotypposen ausgesprochene Ansicht des Clemens[5]: Und von dem Briefe an die Hebräer nimmt er zwar den Paulus als Verfasser an, behauptet jedoch, daß er an die Hebräer in hebräischer Sprache geschrieben, von Lucas aber mit großem Fleiß übersetzt und herausgegeben worden sei. Daher kommt es, daß sich in der Uebersetzung des Briefes einerlei Ton und Färbung des Ausdrucks wie in der Apostelgeschichte finde. Daß demselben aber nicht die Worte „Paulus der Apostel" vorgesetzt worden, habe seinen guten Grund. „Denn", sagt er (Clemens), „da Paulus an die Hebräer geschrieben, welche voll von Vorurtheilen und Argwohn gegen ihn waren, so ist es höchst klug gewesen, daß er sie nicht gleich im Anfang durch Voransetzung seines Namens zurückgeschreckt hat." Etwas weiterhin fügt Clemens (nach Eusebius) hinzu: „Da ferner, wie der selige Presbyter[6] zu erzählen pflegte, der Herr als Apostel des allmächtigen Gottes an die Hebräer gesandt war, so nennt sich Paulus als der für die Heiden bestimmte Apostel aus

[1] Zahn, Gesch. I, 267 ff.; II, 997—1006, wo auch die Väterstellen selbst. Plerique bedeutet hier manche, nicht ganz wenige, nach Zahn selbst (Gesch. II, 682, Anm. 1).

[2] Strom. 1, 17, 175 citirt er 1 Tim. 5, 5—8 mit φησὶν ὁ ἀπόστολος, ferner Strom. 2, 11, 52: 1 Tim. 6, 20 f.; Strom. 4, 3, 9: 1 Tim. 1, 9 mit ἡ γραφὴ φησιν; Strom. 3, 12, 85: 1 Tim. 4, 1—4 in Verbindung mit Röm. 14, 20 f. und 1 Kor. 7, 8; darauf § 86: καὶ καθόλου πᾶσαι αἱ ἐπιστολαὶ τοῦ ἀποστόλου; Strom. 1, 10, 49: 2 Tim. 2, 14. 16. 17 mit ὁ μακάριος ἀπόστολος παραινῶν ἡμῖν; Strom. 4, 20, 128: Tit. 2, 3—5 mit ὁ ἀπόστολός φησι. Die Fragmente seiner Auslegung bei Oecumenius: Zahn, Forsch. III, 76 f. Vgl. jetzt über den wirklichen Verfasser der bisher unter dem Namen des Oecumenius gehenden Commentare: Barbenhewer in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl.), Heft 92, Sp. 708 ff.

[3] Zahn, Gesch. I, 271 f. und Forsch. III, 148 ff. 156.

[4] So Overbeck, Zur Gesch. des Canons. 1. Abh. Harnack, Das N. T. S. 75.

[5] Hist. eccl. 4, 14, 2—4. Vgl. Zahn, Forsch. III, 71; ferner Hypotypposen zu 1 Petr. 5, 13 (ebd. S. 83).

[6] Ueber diesen Presbyter (Pantänus) vgl. Zahn, Forsch. III, 93. 159 ff.

Demuth nicht selbst einen Apostel der Hebräer, theils aus Ehrfurcht gegen den Herrn, theils weil er es, ohne eigentlichen Beruf dafür zu haben, an die Hebräer schrieb, da er ein Lehrer und Apostel der Heiden war." Diese an sich klare Stelle hat Overbeck als eine Vertheidigung der zu Clemens' Zeit bestrittenen Herkunft des Briefes von Paulus ansehen wollen[1], was aber nicht tendenzfrei ist. Nicht in der Aussage des Presbyters, nicht in der Darlegung des Clemens, aber auch nicht in dem Bericht des Eusebius ist der leiseste Zweifel an dieser Herkunft ausgedrückt. In Frage stand nur, wie mit dieser Autorschaft[2] vereinbar sei die sprachliche Form, die Adresse, die fehlende Ueberschrift. Aber auch diese Punkte beantwortet Clemens nicht durch eigene Aufstellungen, sondern durch Entwicklung der ihm überlieferten Mittheilungen. Nirgends auch spricht sich in seinen Worten die von Zahn behauptete Unterscheidung aus zwischen sicherer Tradition und gelehrter Behauptung, insofern die Herkunft von Paulus Concession an die Kirche von Alexandrien, die Aufstellung über Uebersetzung und Adresse, kritische These des Clemens wäre. Von einer „Reibung zwischen Tradition und Kritik" ist keine Rede. Alle diese sehr künstlichen Ausführungen bei Zahn entspringen seiner apologetischen Tendenz, die paulinische Herkunft auf Kosten der übrigen Angaben des Clemens sicherzustellen[3]. Ob diese, zwar nicht seit unvordenklicher (Zahn), aber doch seit langer Zeit feststehende Ueberlieferung des Clemens den Thatsachen entspricht, muß die vergleichende Kritik entscheiden, Clemens vertritt sie einmal; und nicht bloß theoretisch, auch praktisch bezeugt er seinen Glauben an die Autorschaft des Paulus und die Autorität des Briefes. Er benutzt bald stillschweigend seinen Inhalt[4], bald citirt er ganz mit gleicher Hochachtung wie bei andern neutestamentlichen Schriften auch Stellen dieses Briefes als Worte des Apostels[5]. Wahrscheinlich hat er den Brief auch ausgelegt unmittelbar nach den Gemeindebriefen im fünften Buch seines Gesamtcommentars. Ohne allen Grund findet Volkmar eine von den übrigen paulinischen Schriften verschiedene Behandlung des Hebräerbriefes bei Clemens[6]. Es ist ja nur eine formelle Unterscheidung, wenn Clemens den paulinischen Briefen im allgemeinen den Hebräerbrief im besondern anreiht, um die στοιχεῖα, die Anfangsgründe der christlichen Wahrheit zusammenzustellen[7]. Das geht auch aus dem Zusatz jenes Citats hervor, das den Hebräerbrief dem Kolosserbrief gleichstellt. Keine Instanz bildet ferner eine

[1] Overbeck a. a. O. S. 19 ff. In einer neuen Form trug Harnack diese Hypothese vor (Das N. T. S. 79): Man habe den Hebräerbrief erst zu einem paulinischen stempeln müssen, um ihn zu canonisiren. Nun beweist aber — von anderem abgesehen — gerade Clemens unwiderleglich, daß zu seiner Zeit ein solches Gewaltmittel absolut nicht nöthig war, um eine so alte Schrift wie den Hebräerbrief zu höchstem Ansehen zu bringen. Vgl. § 8 den ersten Clemensbrief, den Hirt des Hermas u. s. w.

[2] Lediglich als Uebersetzer, nicht als Redactor gilt ihm Lucas (Zahn, Forsch. III, 95, Anm. 10. [3] Vgl. Zahn, Gesch. I, 283—288. [4] Z. B. Protr. 9, 82—85.

[5] Strom. 2, 2, 8: κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον (Hebr. 11, 1 ff.); Strom. 2, 4, 12: φησὶν ὁ ἀπόστολος (Hebr. 11, 3 f.); Strom. 2, 22, 136: κατὰ τὸν γενναῖον ἀπόστολον (Gal. 5, 5 f. mit Hebr. 6, 11 ff.); Strom. 4, 16, 101 sqq.: ὁ θεῖος ἀπόστολος (Phil. 4 mit Hebr. 10 ff.); Strom. 6, 8, 62: Παῦλος ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς (Gal. 4, 9. Kol. 2, 8. 20), worauf Hebr. eingeführt mit διὸ καὶ τοῖς Ἑβραίοις γράφων κτλ.; zuletzt wieder Kol.: ὡσαύτως ἄρα καὶ τοῖς ἐξ Ἑλλήνων ἐπιστρέφουσι Κολ.; Hypotypposen zu 1 Petr. 4, 10: Zahn, Forsch. III, 82.

[6] Credner, Geschichte des neutest. Canons, herausgegeben von Volkmar (1860), S. 386. [7] Strom. 6, 8, 62: Anm. 5 oben.

andere Stelle, wo Paulus nach mehreren Citaten aus paulinischen Briefen zuletzt den Hebräerbrief einführt mit den Worten: Auch folgendes versäumt er nicht zu sagen[1] — warum soll der Alexandriner auf den Philipperbrief nicht gesondert den Hebräerbrief einführen können? Es wäre allerdings möglich, was Zahn auch sonst noch zu bemerken glaubt, daß der Hebräerbrief nach den übrigen Gemeindebriefen stand; allein das setzt eine äußere Form des Canons voraus, die Clemens wohl noch nicht kennt, wie später zur Darstellung kommt. Schon damit fällt die unklare Hypothese Eickhoffs, der Hebräerbrief verdanke nur dem Irrthum, daß man aus der äußern auf eine innere Verbindung mit den Paulusbriefen schloß, seine canonische Würde[2].

§ 4.

Die Petrusbriefe.

Es ist bereits zur Sprache gekommen, wie Clemens bei aller Vorliebe für Paulus voll Verehrung ist gegen alle übrigen Apostel. Wie hoch insbesondere Petrus unserem Autor gestanden, sehen wir auch daraus, daß er sehr viele petrinische Schriften kennt und benutzt. Neben den in anderem Zusammenhang besprochenen Apokryphen, dem Petrusevangelium, der Petruspredigt und Petrusapokalypse, bezeugt er aber sicher nur einen, den ersten Petrusbrief.

Es sind relativ viele Citate, die Clemens aus dem ersten Briefe Petri, den er bestimmt dem Apostelfürsten zuschreibt, anführt[3]. Wenn die Zahl derselben an die Pauluscitate nicht heranreicht, so mag das aus einer persönlichen Zuneigung des Alexandriners zu dem hohen Gedankenfluge des Völkerapostels stammen, ein Unterschied in der Autorität gibt sich nirgends kund. Unzweifelhaft ist auch der Brief in den Hypotyposen ausgelegt worden: in den lateinischen Adumbrationen eröffnet derselbe die Reihe der dort ausgelegten Briefe.

Wie steht es aber mit dem zweiten Petrusbrief? Geht man bei der Untersuchung dieses sonst nicht gerade günstig bezeugten Briefes, wie zuletzt Zahn, von dem Berichte des Eusebius[4] und Photius[5] aus, so hat Clemens auch diesen Brief in den Hypotyposen ausgelegt. Es sind sogar Anspielungen auf den Brief in Clemens' Werken entdeckt worden[6]. Daß Origenes den Brief unter die bestrittenen einreiht[7], soll diese These eher ein- als ausschließen.

---

[1] Strom. 4, 6, 101. [2] S. 14; nach Overbeck a. a. O. S. 10.

[3] Zwei förmliche Citate mit ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ Strom. 3, 18, 110; 4, 20, 129. 13mal sicher benutzt: mit ὁ μακάριος Πέτρος οὐκ ὀκνεῖ λέγειν Frg. bei Nic. Call. (Zahn, Forsch. III, 36); mit ὁ θαυμάσιος Πέτρος φησίν Strom. 3, 11, 75; ὁ Πέτρος φησίν Strom. 4, 7, 47; Paed. 1, 6, 44; 3, 11, 74; 12, 85; Exc. ex Theod. 12; mit ὁ Πέτρος λέγει Strom. 4, 7, 48. Petrus inquit, Adumbrat. (Zahn a. a. O. S. 79); mit φησίν scl. ὁ Πέτρος Paed. 3, 11, 74; φησίν scl. ὁ παιδαγωγός (?) Paed. 3, 11, 66; mit κατὰ τὸν ἀπόστολον Exc. ex Theod. 12; mit τὸ εἰρημένον ἁγίως Paed. 3, 11, 53. An andern Stellen bleibt es zweifelhaft, ob der Petrusbrief zu Grunde liegt: mit φησίν ohne bestimmtes Subject Paed. 2, 12, 91; Strom. 2, 15, 64; mit κατὰ τὸν ἀπόστολον Strom. 4, 26, 166; mit γραφή Strom. 3, 6, 49; ohne Formel Protr. 59; Paed. 2, 10, 110; Strom. 1, 27, 173; 2, 15, 65; 4, 17, 108; 18, 113; Quis div. 38. Vgl. Dobschütz a. a. O. S. 8. Confundirung der Parallelstellen 1 Tim. 2, 9. 10 mit 1 Petr. 3, 3—5: Paed. 2, 21, 127 und 3, 11, 66. [4] Hist. eccl. 6, 14, 1. [5] Bibl. cod. 109.

[6] Clem. Opera ed. *Dindorf* III, 626. Zahn, Forsch. III, 153, Anm. 2; Gesch. I, 310.

[7] Bei *Euseb.*, Hist. eccl. 6, 25, 8.

Dennoch bleibt es sehr unwahrscheinlich, daß Clemens den zweiten Petrusbrief gekannt hat. Was man an Anspielungen auf dieses Schriftstück hat finden wollen, hält strenge Prüfung nicht aus[1]. Das ganze Gewicht ruht somit auf dem Referate des Eusebius und Photius. Es wird in anderem Zusammenhang nöthig sein, darzulegen, wie unbestimmt und ungenau jener Bericht gehalten ist[2]. Was speciell die Worte des Eusebius und Photius über die katholischen Briefe anlangt[3], so finden dieselben eine authentische Auslegung in den von Zahn neu herausgegebenen Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas, deren Zugehörigkeit zu den Hypotyposen derselbe Forscher neuerdings sichergestellt hat[4]. Dieselben enthalten Erklärungen zu einzelnen Versen folgender katholischen Briefe: zu 1 Petr., Judas, 1 u. 2 Joh. Nur scheinbar widerspricht diesem Sachverhalt Cassiodorius, der diese lateinische Uebersetzung anfertigen ließ und darüber Bericht erstattet[5]. Er nennt nämlich Auslegungen des Clemens zu 1 Petr., 1 u. 2 Joh., Jac. Aber schon längst hat man hierin einen Fehler vermuthet, da sonst unentwirrbare Widersprüche sich ergäben[6]. Auf Grund der erhaltenen Fragmente hat also Clemens nur die vier genannten Briefe ausgelegt. Für 2 Petr., 3 Joh. und Jac. bietet der lateinische Commentar kein Zeugniß. Aber, wendet Zahn ein, die Adumbrationen sind zweifellos ein Fragment! Das kann allerdings nicht geläugnet werden. Neben dem Zeugniß des Eusebius und Photius beweisen schon die vorhandenen Fragmente, daß Clemens noch andere heilige Bücher ausgelegt hat, nicht bloß die katholischen Briefe. Auch der Text der Adumbrationen selbst weist offenbar auf frühere Daten zurück[7]. Allein es handelt sich hier nicht darum, ob Clemens noch andere heilige Bücher ausgelegt habe neben den katholischen Briefen, sondern darum, ob die Adumbrationen nur einen Theil jener Auslegung der katholischen Briefe darstellen, oder ob Cassiodorius alles übersetzen ließ, was er davon vorfand. Zunächst gibt selbst Zahn zu, daß

[1] Selbst Zahn, Forsch. III, 153, Anm. 2, findet keine Spur des Briefes in den Werken des Clemens (abgesehen von den Hypotyposen). Protr. 106: τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας ἐμποδίζοντες, an 2 Petr. 2, 2 erinnernd, beweist nichts, ebensowenig Paed. 3, 8, 43: (2 Petr. 2, 6) Jud. 7, der gleich darauf namentlich citirt wird. Quis div. 1 erinnert nur durch Fells Conjectur an 2 Petr. 2, 22. *Dindorf* l. c. II, 239, 8 ist offenbar Verwechslung mit 1 Petr. 3, 3 (vgl. 1 Tim. 2, 9). Andererseits ist Zahn, Forsch. III, 153, Anm. 2 einzuräumen, daß die Citationsweise ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ, z. B. Strom. 3, 18, 110, einen zweiten Brief nicht ausschließt, wenn derselbe anderweitig als vorhanden nachgewiesen ist.

[2] S. 42. Ueber die katholischen Briefe wird hier gleich im Zusammenhang Untersuchung geführt.

[3] *Euseb.*, Hist. eccl. 6, 14, 1: „In den Hypotyposen habe Clemens, um es kurz auszudrücken, kurze Erklärungen der ganzen canonischen Schrift gegeben, auch die Antilegomena hat er nicht übergangen, nämlich den Brief des Judas und die übrigen katholischen Briefe, das Barnabasschreiben und die Petrusapokalypse." *Photius*, Bibl. cod. 109: „Der ganze Zweck (der Hypotyposen) sind gewissermaßen Auslegungen der Bücher Genesis, Exodus, der Psalmen, der pauliniſchen und katholischen Briefe und des Buches Koheleth."

[4] Zahn, Forsch. III, 133 ff. Vgl. Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 306.

[5] Instit. div. literar. cap. 8 (Opp. ed. Garetius II [Rotomagi 1676], 543).

[6] Zahn, Forsch. III, 136: Iacobi statt Iudae.

[7] Vgl. zu 1 Petr. 1, 3: Zahn, Forsch. III, 79, 11: iterum und Anm. ebd. III, 23, 3.

sich innerhalb des Commentars durchaus keine Lücke annehmen oder nachweisen läßt, die Reihenfolge der in den Adumbrationen behandelten Briefe sehe nicht danach aus, als ob sie der Uebersetzer erst geschaffen hätte[1]. Die fehlenden katholischen Briefe müßten also zu Anfang oder zu Ende der Adumbrationen gestanden haben. So kommt Zahn zu den schon durch ihre Variation verdächtigen Aufstellungen: Die Auslegung des Jacobusbriefes ist zu setzen vor diejenige von 1 Petr., der 3. Johannesbrief hinter 2 Joh., 2 Petr., abgesondert von 1 Petr., nach Forsch. III, 156 und Gesch. I, 349, Anm. 2 (I) hinter die den katholischen Briefen sich anschließenden Pastoralbriefe und hinter den Barnabasbrief vor die Petrusapokalypse, nach Gesch. I, 322, Anm. 1 und II, 810, Anm. 1 unmittelbar hinter 3 Joh. mit anschließender Petrusapokalypse und Barnabasbrief, nach Gesch. I, 349, Anm. 2 (II) und Gesch. II, 810, Anm. 1 (II) vor Barnabasbrief (mit Apokalypse Petri). Es sei die verschiedene Stellung des Clemens zu 1 Petr. und 2 Petr., welche in jener Trennung sich abspiegelt; der zweite steht ihm nicht in gleicher Höhe wie der erste.

Diese Gegeninstanz von Zahn erscheint sehr unwahrscheinlich für die drei namentlich nicht citirten Briefe, um so mehr, als wir kein einziges Fragment derselben aufweisen können. Cassiodorius hat ohne Zweifel alles übersetzt, was er an Auslegungen der katholischen Briefe vorfand; er schätzt ja den Clemens außerordentlich hoch[2], er beklagt sich andererseits über die Dürftigkeit der exegetischen Hilfsmittel. Sollte er aber eine unvollständige Vorlage gehabt haben? Sicherlich nicht; noch Photius kennt das ganze Werk; ja selbst Cassiodorius hat wohl Kunde gehabt von den Hypotyposen im ganzen[3]. Es müssen somit starke innere Gründe hinzukommen, wenn wir den uns an den Adumbrationen gebotenen Maßstab verwerfen sollten. Bei 2 Petr. trifft das aber nicht zu, somit ist aufrecht zu erhalten, was die Adumbrationen zur Darstellung bringen. Auf das Explicit in epistola Petri prima[4] folgt: Incipit eiusdem in epistola Iudae catholica, d. h. „2 Petr. fehlt, da er nicht nach dem ersten steht und da ihn Clemens in seinen Schriften niemals erwähnt oder auf ihn anspielt“[5].

Die Erwähnung des Briefes bei Origenes setzt nicht nothwendig voraus, daß Clemens denselben gekannt hat. Die kritische Forschung führte Origenes noch öfter über die naive Schriftauffassung des Clemens hinaus. Es ist darum nicht nöthig, die hier obwaltende Differenz durch eine so kühne Hypothese zu erklären, wie es Harnack versucht[6]. Da der zweite Petrusbrief im Kapitel 3 eine Apokalypse enthält, und diese Apokalypse viel ältere Zeugnisse aufweisen kann als der zweite Petrusbrief, der nach Harnack erst bei Origenes auftaucht, so schließt der Dogmenhistoriker aus der Erwähnung des zweiten

[1] Zahn, Forsch. III, 153. [2] Inst. div. literar. cap. 5, p. 538.

[3] Zahn, Forsch. III, 137.

[4] Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 306, nach einer bessern Collation von M (Handschr. von Middlehill-Cheltenham bei Zahn, Forsch. III, 10 ff.) nach prima ||| (Rasur von c. 7—8 Bst).

[5] Harnack, Das N. T. S. 85.

[6] Das N. T. S. 85. Vielleicht erklärt sich diese Differenz zwischen Clemens und Origenes daraus, daß Clemens die Petrusapokalypse nicht in Alexandrien, sondern auf seiner spätern Reise in Palästina, wo das Buch noch lange in Geltung blieb, kennen gelernt hat. Die Hypotyposen sind ja auch wahrscheinlich in dieser Zeit erst geschrieben (vgl. Eickhoff a. a. O. S. 16).

Petrusbriefes und der gänzlichen Ignorirung der von Clemens so hoch gehaltenen Apokalypse auf eine Metamorphose der Apokalypse in einem Gemeindebrief: man „stoppelte zu der Apokalypse aus ältern Schriften die übrigen Kapitel zusammen". Aber, um von anderem zu schweigen, wer kann das fassen: Clemens benutzt eine Schrift, die Petrusapokalypse, unter eigenem Namen, Origenes, noch zu Lebzeiten des Clemens öffentlich thätig, gebraucht dieselbe Schrift unter anderem Titel mit stark verändertem Inhalt? Solche Fälschungen sollten am hellichten Tag der Geschichte vor den Augen eines Origenes möglich gewesen sein? [1]

§ 5.

Der Judas- und der Jacobusbrief.

Eusebius berichtet, daß der Judas- und der Jacobusbrief gleiches Schicksal in der Kirche gehabt. Während in früherer Zeit beide wenig erwähnt wurden, werden sie zu seiner Zeit noch angezweifelt, sind aber gleichwohl in der ganzen Kirche verbreitet [2]. Für uns steht die Geschichte des Judasbriefes in viel hellerem Lichte als diejenige des Jacobusbriefes, wir dürfen nur die Angaben bei Clemens ins Auge fassen.

1. Der Judasbrief wird von unserem Autor als Brief des Judas vielfach citirt [3]. Zu diesen deutlichen Zeugnissen kommt die Auslegung des Briefes in den Hypotyposen resp. in den Adumbrationen, wo sich dieselben an 1 Petr. anschließen [4]. Auffälligerweise wird daselbst dieses Schreiben zuerst von allen später so genannten katholischen Briefen mit diesem Ehrentitel ausgezeichnet [5], vielleicht in dem Sinne, daß derselbe nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an die ganze Kirche gerichtet sei, da eine geographisch bestimmte Adresse fehlte [6]. Von einem „katholischen Briefe aller Apostel" redet Clemens ein anderes Mal und meint damit das Schreiben aller Apostel Apg. 15, 23, auch hier in dem allgemeinen Sinn von catholica [7].

Wer ist nun dieser Judas, der Verfasser des Briefes? Einmal nennt er sein Zeugniß ein prophetisches, wohl in dem engern Sinne des Wortes als voraussagend [8]; eingehender aber verbreitet er sich über die Person des Judas in der Einleitung zur Auslegung des Briefes in den Adumbrationen [9]. Er nennt den Judas dort einen Bruder der Söhne Josephs, einen sehr frommen

---

[1] Andererseits wird es schwer, mit Zahn (Gesch. I, 310 und II, 819 f.) anzunehmen, die im 2. Jahrhundert in höchstem Ansehen stehende Petrusapokalypse sei im Anschlusse an den erst spät in volle Geltung tretenden zweiten Petrusbrief erdichtet worden.

[2] *Euseb.*, Hist. eccl. 2, 23, 24.

[3] Paed. 3, 9, 44: φησὶν ὁ Ἰούδας, 45 ohne Citationsformel; Strom. 3, 2, 11: ἐκ τούτων οἶμαι καὶ τῶν ὁμοίων αἱρέσεων προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι; Strom. 6, 8, 65 ohne Citationsformel.

[4] Zahn, Forsch. III, 83, 9 f.; 85, 8 läßt er mit diesem Brief das Buch Henoch oder vielmehr zunächst Henoch als Propheten vertheidigen.

[5] Iudas qui catholicam scripsit epistolam.

[6] Zahn, Gesch. I, 319. Auch in der Ueberschrift der ältesten Handschrift (L = von Laon, Cod. 96): Incipit eiusdem in epistola Iudae catholica. Vgl. auch Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 306: nach Iudae ||| (Rasur von c. 6—7 Bst) ||| (Rubrum).

[7] Strom. 4, 15, 97. [8] Strom. 3, 2, 11. [9] Zahn, Forsch. III, 83, 10 f.

Mann, der ungeachtet seiner Verwandtschaft mit dem Herrn sich nicht als Bruder, sondern als Diener Jesu Christi, seines Herrn, als Bruder des Jacobus von Joseph her, einführte. Auf Grund dieser Stelle gilt Clemens als Vertreter der schon im Protevangelium Jacobi, nachmals bei Epiphanius[1] vorkommenden Ueberlieferung, Judas und Jacobus seien Söhne Josephs aus einer frühern Ehe desselben, also Brüder unter sich und Stiefbrüder Jesu Christi. Auffallen muß an dieser Stelle wie auch sonst bei den Citaten des Judasbriefes das Fehlen des Apostteltitels; die Unterschrift Explicit in epistola Iudae *apostolica* hat wohl nichts zu bedeuten, da die Ueberlieferung dieses Wortes verschieden lautet[2].

2. Gegenüber dieser immerhin klaren Stellung zum Judasbrief bleibt es durchaus unentschieden, ja unwahrscheinlich, daß Clemens auch den Jacobusbrief kennt. Zahn behauptet freilich, daß Clemens denselben sowohl in den Hypotyposen ausgelegt, als auch sonst gekannt und benutzt habe[3]. Als Beweis wird geltend gemacht: Einmal hätten wir auch hier das Zeugniß des Eusebius und Photius; dann weise die ganz unvermittelte Nachricht zu Anfang des Commentars zum Judasbrief, daß Judas mit Jacobus und Joseph verwandt sei, auf eine frühere Stelle der Hypotyposen hin, wo über die persönlichen Verhältnisse des Jacobus, über die frühere Ehe Josephs und andere Voraussetzungen jener Nachricht gehandelt sein müsse. Nun könnte allerdings im sechsten Buch des Commentars, wo wahrscheinlich die Apostelgeschichte ausgelegt wurde, auch über Jacobus berichtet worden sein; allein Eusebius theilt die Notizen über Jacobus dem siebenten Buch der Hypotyposen zu, welches die Pastoralbriefe und wahrscheinlich auch die katholischen Briefe enthielt. Daraus gehe hervor, Clemens habe in diesem Buch den Jacobusbrief ausgelegt und bei der ungenauen Selbstbezeichnung des Verfassers zugleich die verschiedenen Träger des Namens Jacobus behandelt. Dem Judasbrief muß natürlich diese Auslegung vorausgegangen sein, sonst hätte er sich nicht darauf stützen können. Darf ferner zwischen 1 Petr. und Jud. nichts eingeschoben werden, so ist der Jacobusbrief auch dem Petrusbrief vorausgegangen, so daß derselbe an die Spitze der katholischen Briefe zu stehen kommt. Wenn sich schließlich nur wenig Anspielungen auf den Jacobusbrief bei Clemens finden, so sei das erklärlich aus der Geistesrichtung des Alexandriners, den der tiefe Ernst und die praktische Nüchternheit des Jacobus nicht angesprochen habe. Mehr Sympathie zeige er für den Jacobus, den Träger der Geheimtradition und den Martyrer[4].

Gegen diese Argumentation ist folgendes zu erinnern. Das Zeugniß des Eusebius und Photius vermag auch hier nicht aufzukommen gegen die Thatsache, daß in den erhaltenen Hypotyposen ein Jacobusbrief nicht vorkommt[5]. Weiterhin sind es doch nur Vermuthungen, daß Clemens den Jacobusbrief

---

[1] Haer. 28, 7; 29, 3. 4; 51, 10; 66, 19; 78, 7. 8.

[2] Zahn, Forsch. III, 86, 21: apostolica L, aber von zweiter Hand mit Nachahmung der andern Schrift, M (Handschr. von Middlehill-Cheltenham): Iude apostoli. Vgl. Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 306: nach apostoli ||| (Rasur von c. 15 Bst).

[3] Zahn, Forsch. III, 151 f. und Gesch. I, 321.

[4] Die Nachrichten über die zwei Jacobus (Clemens berücksichtigt nur Jacobus Zebedäi und Josephi, nicht Alphäi): Forsch. III, 95, Anm. 15.

[5] Vgl. oben S. 23.

commentirt haben müsse, um Angaben über Jacobus zu machen; zudem redet Eusebius in den aus Clemens' Hypotyposen mitgetheilten Fragmenten mit keinem Worte von dem Jacobusbrief, für den er doch sonst ein Auge hatte im Interesse seiner vergleichenden Kritik. Es bleiben wohl auch nur Vermuthungen, die sich anfechten lassen, daß Clemens im sechsten Buch der Hypotyposen die Apostelgeschichte, im siebenten Buch die katholischen Briefe commentirt hat. Es ließen sich so andere Hypothesen aufstellen zur Erklärung der Jacobusnotizen; allein die ganze Untersuchung ist völlig „luftig", solange nicht feststeht, daß er den Brief überhaupt gekannt hat[1]. Als mehr oder minder discutables Argument bleiben schließlich nur die Anspielungen auf Jacobus. Zahn selbst hat sie beschränkt auf drei Stellen[2]; aber auch diese sind nicht besonders beweiskräftig. Zunächst Strom. 5, 14, 99 mit Strom. 7, 11, 67 (hier nicht als Wort Jesu) gibt Clemens dem Herrenwort Matth. 5, 37: ἔσται δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ die bei Jacobus 5, 12 vorkommende Wendung: ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ[3]. Mit Recht ist aber hierbei erinnert worden, daß dieselbe Fassung des Herrenwortes auch bei Justin[4] und den Clementinen[5] wiederkehrt. Es ist also nicht ausgeschlossen, anzunehmen, Clemens habe aus diesen secundären Quellen, vielleicht auch aus einem ältern Evangelientexte geschöpft. Nicht viel weiter führt das aus Matth. 5, 20 mit Anklängen an Jac. 2, 8 frei umgestaltete Citat: ἐὰν μὴ πλεονάσῃ — τῷ τὸν πλησίον ἀγαπᾶν . . . οὐκ ἔσεσθε βασιλικοί[6]. Auffällig ist hier die Gegenüberstellung von negativer und positiver Gerechtigkeit und der Nachsatz mit βασιλικοί. Ob letzteres Wort durch das Matth. 5, 20 folgende βασιλεία, oder durch Stellen wie 1 Petr. 5, 9 u. a., oder bloß durch Jac. 2, 8 zu erklären ist, bleibt zweifelhaft. Auch andere Wendungen mit βασιλικός, so Strom. 7, 12, 73, gehören hierher, wiewohl hier auch 1 Kor. 12, 31 nachwirken kann. An dritter Stelle ist zu nennen das bei Clemens einmal vorkommende ἀποκυηθέντες[7] neben ἀναγεννηθέντες, erinnernd an Jac. 1, 18. Kann nun diesen Anspielungen einiges Gewicht nicht abgesprochen werden, so bringen sie doch keine Entscheidung. Was Zahn sonst noch geltend macht, die einem Clemens nicht zusagende Schreibart des Jacobus sei die Ursache seiner spärlichen Verwendung, kann wohl nichts mehr als eine Ausflucht bedeuten. Erwähnenswerth ist das von Eickhoff beigebrachte Argument: Die Vertrautheit des Clemens mit dem Jacobusbrief sei wahrscheinlich, weil Clemens Lehrer hatte aus Syrien und Palästina, wo der Jacobusbrief wohl entstanden oder doch früh in Geltung gekommen ist. Uebrigens läßt Eickhoff den Brief von Clemens nicht commentirt sein, weil er

---

[1] Harnack, Das N. T. S. 80, Anm. 1.

[2] Paed. 3, 2, 12; 8, 42. Strom. 2, 5, 20 und Strom. 4, 17, 105. 106 bemerkt Clemens, daß Abraham von Gott den Namen eines Gottesfreundes erhalten (Jac. 2, 23); allein um von andern Quellen zu schweigen, konnte Clemens das dem als quasiapostolisch verehrten Brief des Clemens von Rom entnehmen (vgl. Clemens 1 Kor. 10, 1; 17, 2). Andere nichts beweisende Stellen nach Zahn, Forsch. III, 152, Anm. 5: Strom. 4, 22, 111 = Jac. 5, 20 = 1 Petr. 4, 8 = Clem. 1 Kor. 49, 5; Strom. 3, 6, 49 = Spr. 3, 34 = Jac. 4, 6 = 1 Petr. 5, 5 = Clem. 1 Kor. 30, 2 = Ign. Eph. 5.

[3] Nicht gehört hierher Strom. 7, 8, 50. [4] Apol. I, 63.

[5] Hom. 3, 55; 19, 2. [6] Strom. 6, 18, 164.

[7] Paed. 1, 6, 45. Dazu Paed. 1, 6, 42: ἣν ἐκύησεν ὁ κύριος, gleich darauf ὁ λόγος.

„im Canon der alexandrinischen Kirche jener Zeit" nicht gestanden sei[1]. Aber wie paßt dazu, daß Clemens die Hypotyposen erst nach seiner Flucht aus Alexandrien abgefaßt hat, wird nicht auch die Petrusapokalypse, obwohl in Alexandrien von Origenes nicht erwähnt, dennoch von Clemens commentirt?

§ 6.

Die Johannesbriefe.

Nicht immer sind in der Kirche alle drei Johannesbriefe in öffentlicher Geltung gestanden. Auch Clemens kann wohl nicht als Zeuge für alle drei Briefe angerufen werden; deutlich und bestimmt verbürgt er nur zwei Briefe.

Es kann hier ausgegangen werden von einer viel citirten Stelle φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ . . . ἐκδιδάσκειν[2]. Clemens kennt also mindestens zwei Johannesbriefe, einen größern und einen kleinern. Es ist darum eine ungenaue Citationsweise, wenn gelegentlich 1 Joh. so citirt wird, als ob er nur diesen kenne[3]. Diese Art, zu citiren, steht nicht vereinzelt bei den alten Schriftstellern[4]. Gründe der Bequemlichkeit sind es oft, daß man ein Citat einer größern Gruppe oder einem Paare von Briefen zuschreibt und etwa citirt: In den Evangelien oder in einem der beiden Briefe an Timotheus heißt es[5]. So ist es nur ein weiterer Schritt, wenn bei thatsächlicher Mehrheit von Briefen singularische Bezeichnungen zur Einführung gewählt werden[6]. Allerdings kann eine solche Citationsweise das Vorhandensein von mehreren Briefen nicht beweisen, sondern nur als möglich erscheinen lassen. Zum Erweise der Existenz selbst müssen andere Zeugnisse vorliegen. Das trifft nun wirklich zu bei 2 Joh. An das erwähnte Zeugniß (Strom. 3, 4, 32) schließt sich die lateinische Uebersetzung der Hypotyposen an, welche ganz am Schluß die Auslegung von 1 und 2 Joh. enthält. Wie der Judasbrief, trägt dort auch 1 Joh. die Ueberschrift Epistola catholica[7], womit Origenes und die Spätern den Gegensatz von 1 Joh. und den kleinern Briefen bezeichnen. Ein anderer Name des Briefes lautet dort: Epistola Ioannis evangelistae[8]. Der im Brief genannte Presbyter[9] ist also identisch mit dem Verfasser des Evangeliums[10], aber auch mit dem Helden der apokryphen Johannesacten[11].

---

[1] Eickhoff a. a. O. S. 18 und 19.

[2] Strom. 2, 15, 66.

[3] Strom. 3, 4, 32: φησὶν ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἐπιστολῇ. Andere Citate Strom. 3, 5, 44: Ἰωάννης λέγει; Strom. 3, 6, 45: τὸ τοῦ ἀπ. Ἰωάννου; Strom. 4, 16, 100: φησὶν Ἰωάννης; Quis div. 37: θεῖός γε καὶ ἐπιπόνως ὁ Ἰωάννης φησίν; ohne Nennung des Verfassers Strom. 3, 5, 42; 4, 18, 113; 5, 1, 13; Quis div. 38.

[4] Vgl. Zahn, Gesch. I, 209 ff.

[5] Vgl. oben bei den Evangelien S. 8. Strom. 3, 6, 53 in Bezug auf 1 Tim. 3, 11.

[6] Vielleicht auch rührt diese Entscheidung her von der Vereinigung mehrerer Schriftstücke, z. B. der Johannesbriefe, in einer Handschrift.

[7] Nur in L. Vgl. auch Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 306.

[8] Zahn, Forsch. III, 86, 22. (Nur in L-Ueberschrift.) Katholisch im Context heißt nur der Judasbrief.

[9] Ebd. S. 87, 1.

[10] Ebd. S. 86, 25—87, 22, woselbst der Brief mit dem Evangelium und dem Apokryphon verglichen wird.

[11] Ebd S. 87, 14.

Auch der zweite Johannesbrief ist von demselben Evangelisten Johannes abgefaßt. Das zeigt die demonstrativische Bezeichnung beider Briefe[1], wie die Ueberschrift und der Anfang der Auslegung von 2 Joh.[2] Auch von einer Unterscheidung beider Briefe, was die Autorität anlangt, zeigt sich nirgends eine Spur. Der Mangel jeglichen Citates aus dem zweiten Johannesbriefe kann darum nicht als Instanz gelten gegen die Vertrautheit des Clemens mit diesem Briefe. Der geringe und dazu meist persönliche Inhalt macht das erklärlich. Als Privatbrief faßte nämlich Clemens 2 Joh. unzweifelhaft auf. Nach seiner Meinung ist derselbe an eine in Babylon wohnhafte Frau, Namens Elekta, und an deren Kinder, also wohl an eine Hausgemeinde im Partherreich gerichtet[3]. Wie bei dieser Auffassung der Adresse 2 Joh. 13: „Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der Elekta", von Clemens erklärt worden ist — die Schwester der Elekta könnte doch nicht leicht wieder Elekta geheißen haben —, ob er τῆς ἐκλεκτῆς als Apposition von σοῦ, nicht von ἀδελφῆς betrachtete (Zahn), ist wohl eine müßige Frage; denn auch für uns bleibt dieselbe Schwierigkeit, und zudem versteht Clemens die Adressatin tropisch im Sinne von „auserwählte Christengemeinde". Höchst auffällig muß uns aber die nähere Bestimmung der Adresse ad virgines vorkommen. Neben Elekta, der Mutter, kann doch nicht ad virgines als Apposition stehen. Diese Schwierigkeit hat nun oft den Scharfsinn der Bibelgelehrten beschäftigt. Schon längst (zuerst Hug, Einl.) hat man die spätere Tradition[4], der erste oder der zweite oder auch alle drei Johannesbriefe seien ad Parthos geschrieben, zur Erklärung dieser Stelle der Adumbrationen beigezogen. Auch Zahn stellt nach Widerlegung der Ansicht Hugs eine solche Hypothese auf: ad virgines = πρὸς παρθένους sei entstanden aus πρὸς Πάρθους, womit der Volksname der Babylonierin und ihrer Kinder ausgedrückt sei. Dadurch sei die Adresse verständlich gemacht, der Text des Clemens hergestellt. Aber wie kommt Clemens zu einer solchen Adresse, da doch keine Apostelradition Johannes mit den Parthern oder mit Babylon in Beziehung bringt? „Clemens identificirt die Elekta 2 Joh. mit der ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή 1 Petr. 5, 13." Nur scheinbar widerspreche dieser „sonderbaren" Auffassung, wenn Eusebius in seinem Auszug aus den Hypotyposen[5] Clemens wie Papias unter Babylon 1 Petr. 5, 13 Rom verstehen läßt; denn der Bericht sei zu unbestimmt und theilweise sogar ungenau, wie bei der Aufstellung von einer ausdrücklichen Sanctionirung des Marcusevangeliums durch Petrus. Auch das stehe jener Hypothese nicht entgegen, wenn Clemens in den Adumbrationen gerade aus Anlaß jener Stelle 1 Petr. 5, 13 von der Predigt Petri und der Abfassung des Petrusevange-

---

[1] Haec epistola: ebd. S. 86, 26; 92, 27: in hac epistola.

[2] Ebd. S. 92, 24: Incipit eiusdem in epistola Ioannis evangelistae secunda. Secunda Ioannis epistola . . . Der Apostelitel fehlt wie beim Judasbrief, nur Strom. 3, 6, 45 heißt Johannes ἀπόστολος (1 Joh. 2, 18 f.).

[3] Hypotyposen zu 2 Joh. Zahn, Forsch. III, 92 mit III, 101 f.; vgl. Gesch. I, 213.

[4] Der älteste Zeuge bei den Lateinern ist Augustinus (in Quaest. ev. 2, 39, 1). Die Tradition selbst ist aber griechischen Ursprungs, zuerst wohl bei Athanasius vorkommend. Vgl. Zahn, Forsch. III, 102 f.

[5] Frg. 16 hypot. (ebd. S. 73).

liums in Rom spricht. Denn Clemens erwähnt nicht die tropische Fassung des Wortes Babylon, auch nicht den Text von 1 Petr. 5, 13; es kann sich die erwähnte Notiz an die bloße Nennung des Namens Marcus angeschlossen haben. Clemens hat also Babylon in 1 Petr. 5, 13 von der alten Stadt am Euphrat verstanden; der Apostel Johannes stand in Beziehung mit dieser Stadt; Petrus hat in Babylon seinen Brief geschrieben oder doch von einer in jenem Babylon wohnenden Christin einen Gruß zur Bestellung bekommen. Das ad Parthos haftete so zunächst am zweiten Brief, nach Analogie der petrinischen Briefe wurde dann diese Adresse auf alle drei Briefe übertragen, aber nur zum ersten förmlich hingeschrieben. Wer diesem blendenden Gedankenspiel zu folgen vermag, kann in der Meinung des Clemens, daß der zweite Johannesbrief an eine Frau in Babylonien gerichtet gewesen sei, die Wurzel oder doch das älteste Zeugniß für die unverständliche Fabel, daß der erste Johannesbrief an die Parther geschickt worden sei, erblicken.

Eine Reihe der für 2 Joh. sprechenden Momente soll auch die Vertrautheit des Clemens mit 3 Joh. verbürgen. Zunächst wird die allgemein nachgewiesene Ungenauigkeit der Citation auch für 3 Joh. geltend gemacht[1]. Aber bei 3 Joh. wäre erst nachzuweisen, ob Clemens ihn bereits wirklich gekannt hat. Es ist allerdings nicht von Bedeutung, wenn von 3 Joh. kein einziges Citat bei Clemens vorkommt[2]. Das trifft ja auch bei 2 Joh. zu, den er doch kennt. Der geringe Inhalt erklärt dies ausreichend. Entscheidend ist aber die Thatsache, daß in den Adumbrationen 2 Joh. den Commentar abschließt mit den Worten: Expliciunt adumbrationes Clementis in epistolis canonicis[3]. Hiergegen wieder Eusebius und Photius als Zeugen anzurufen, verbietet die bereits früher gegebene Kritik des Berichtes. Gerade hier erschiene es recht auffällig, wenn die auch nach Zahn unmittelbar an 2 Joh. sich anschließende Auslegung von 3 Joh. wegfallen konnte. Dieses Resultat kann auch nicht angefochten werden durch die These Zahns: „Daß man in irgend einem Theil der alten Kirche 2 Joh. mit 1 Joh. zusammengefaßt und von 3 Joh. abgesondert habe, ist nicht eine Entdeckung, sondern eine Erfindung neuerer Gelehrten.“[4] Selbst wenn das richtig wäre, dürfte man nicht so leichthin gegen obige Gründe die Kenntniß von 3 Joh. unserem Clemens zuschreiben. Nun ist aber jene These gänzlich unbegründet, ja irrig. Es ist schon verdächtig, wenn Zahn beim Beweise jenes Satzes die theilweise zweideutigen Zeugnisse um 200 mit den deutlichern der folgenden Zeit beleuchten zu müssen glaubt[5]. Nun bezeugen aber Muratorisches Fragment, Irenäus, Clemens, die afrikanische Kirche gerade das Auffällige, daß um 200 nur zwei Johannesbriefe in Geltung standen[6]. Die Kritik des Origenes läßt auch hier keine Rückschlüsse zu; Clemens kann, zumal in seinen Hypotyposen, nichtalexandrinische Tradition zum Ausdruck bringen.

---

[1] Vgl. oben S. 28.

[2] Zu εἰρήνη σοι (Paed. 2, 7, 58), sagt Zahn selbst (Forsch. III, 153, Anm. 1), brauchten die Editionen nicht 3 Joh. 15 anzumerken.

[3] Bei Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 306: ||| (Rasur von c. 5 Bst).

[4] Zahn, Gesch. I, 212. [5] A. a. O. S. 211.

[6] Vgl. Harnack, Das N. T. S. 56 f.: „Es ist mir übrigens nicht unwahrscheinlich, daß die Zweifel an dem zweiten Brief erst begannen, als der dritte auftauchte.“

§ 7.

Die Johannesapokalypse (mit Petrusapokalypse) und der Hirt des Hermas.

Nach Harnack gehören die Apokalypsen zur Urform des neutestamentlichen Canons. Es sei darum nicht zu bezweifeln, daß um 200 die Johannesapokalypse eine feste Stellung in den kirchlichen Sammlungen hatte. Aber auch der Hirt des Hermas und die Petrusapokalypse seien der Johannesapokalypse kaum nachgestanden[1]. Zahn erkennt der Johannesapokalypse ein überragend kirchliches Ansehen zu[2]. Was bezeugt Clemens?

1. Wenn die Citatenzahl entscheidet, so zeigen zunächst Johannes- und Petrusapokalypse einigen Unterschied: die erstere wird ziemlich oft citirt, letztere nur dreimal in den Eklogen[3]. Wenn Clemens ferner von der Apokalypse schlechthin spricht, meint er nur die johanneische[4]; sie steht somit im Vordergrunde des Interesses. Daß sie in den Hypotyposen ausgelegt worden ist, kann man angesichts des Zeugnisses von Eusebius[5] für wahrscheinlich halten. Der Verfasser des Buches heißt einmal προφήτης[6], ein andermal der Apostel Johannes[7]; die Schrift selbst φωνὴ ἀποστολική[8], welche die Mauern der heiligen Stadt Apok. 21, 18 ff. beschrieben hat. Auch in der alexandrinischen Christengemeinde galt das Buch als Autorität: vornehme Damen beriefen sich auf dasselbe zur Rechtfertigung ihres reichen Schmuckes[9]. Nach Clemens ist Johannes, der nach der Ueberlieferung auf Patmos die Apokalypse geschrieben hat, als hochbetagter Greis vom Exil auf Patmos zurückgekehrt[10]. Das Buch muß also an der äußersten Grenze des apostolischen Zeitalters abgefaßt worden sein[11].

2. Ist auch die Johannesapokalypse mit Vorzug bei Clemens behandelt, als Apokalyptiker kennt derselbe auch Petrus und Jacobus (und Paulus)[12]. Nur von ersterem aber kennt er eine Apokalypse, die in einigen Fragmenten erhaltene Petrusapokalypse. Nach Eusebius hat er dieses Buch sogar einer Auslegung gewürdigt[13]; auch sonst verehrt er dasselbe als glaubwürdige, echte Quelle[14].

---

[1] Harnack, Das N. T. S. 54. 55. 83. Vgl. unten S. 44 f.

[2] Gesch. I, 309. [3] Vgl. unten.

[4] Paed. 2, 10, 108: καὶ ἡ ἀποκάλυψίς φησιν; Strom. 6, 13, 106: φησὶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης.

[5] Hist. eccl. 6, 14, 1. Aber so sicher, wie Eickhoff a. a. O. S. 17 meint, gehörte die Apokalypse nicht zu der dort nach Eusebius ausgelegten ἐνδιάθηκος γραφή. Cf. Hist. eccl. 3, 25. [6] Strom. 3, 18, 106. [7] Quis div. 42. [8] Paed. 2, 12, 119.

[9] Paed. 2, 12, 119.

[10] Quis div. 42 sub medio: ἐπιλαθόμενος τῆς ἑαυτοῦ ἡλικίας . . . γέροντα.

[11] Cf. *Iren.*, Haeres. 5, 30, 1.

[12] Exc. ex Theod. 4 (wo Clemens selbst redet); Strom. 1, 11; 6, 6, 68 (an letztern Stellen auch Paulus, wohl mit Rücksicht auf 2 Kor. 12, 4); Hypot. fragm. 19 aus *Euseb.*, Hist. eccl. 2, 1, 4. An letzterer Stelle steht freilich Jacobus der Gerechte, den Clemens von Jacobus Zebedäi unterscheidet. Vgl. oben S. 26, Anm. 4.

[13] *Euseb.* l. c. 6, 14, 1.

[14] Ecl. 41: διὸ καὶ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησίν; Ecl. 48: ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησιν; Ecl. 49: φησὶν ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει. Petrus gilt somit als Gewährsmann. Auch die Fabel von der den Aposteln Petrus, Jacobus und Johannes (Paulus)

Es wird auch jetzt noch wahrſcheinlich bleiben, daß er das freilich nicht immer charakteriſtiſche γραφή auch auf dieſes Apokryphon angewandt hat[1].

Von den als ſicher der Petrusapokalypſe entnommenen Citaten des Clemens läßt ſich zwar nur eines, Ecl. 41, in der kürzlich zu Akhmîm von U. Bouriant aufgefundenen Petrusapokalypſe nachweiſen[2]. Doch erſcheinen auch die übrigen Citate inhaltlich den Fragmenten ſo verwandt, daß es nichts austrägt, wenn ſie in dem nachweisbar noch nicht die Hälfte der vollſtändigen Apokalypſe betragenden Fragmente fehlen.

---

nach der Auferſtehung zu Theil gewordenen Geheimtradition ſtammt wohl aus dieſem Buch. Vgl. oben S. 31, Anm. 12 mit Zahn, Geſch. I, 309. Ueber das Verhältniß des Clemens zu Origenes in dieſer Frage vgl. oben S. 24, Anm. 6.

[1] Die hier maßgebende Stelle Ecl. proph. 41: ἡ γραφὴ φησι τὰ βρέφη τὰ ἐκτεθέντα τημελούχῳ παραδίδοσθαι ἀγγέλῳ, ... διὸ καὶ Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησίν ... Es ſind hier mit ἡ γραφὴ φησιν Worte angeführt, die ſpäter (Ecl. 48) in etwas veränderter und erweiterter Geſtalt als Citate der Petrusapokalypſe eingeführt ſcheinen. Es entſteht ſomit die Frage: Iſt jene γραφή identiſch mit der Petrusapokalypſe? Grabe (Spic. I, 71—77) und Zahn (Geſch. II, 810, Anm. 2 [Forſch. III, 154, Anm. 1 ſtellt er es noch als zweifelhaft hin, ebenſo Geſch. I, 300]) nehmen an, Clemens citire hier zwei verſchiedene Schriften (wie auch ſpäter Methodius [Sympos. 2, 6, ed. Jahn p. 16]). Das gehe hervor aus der Einführung des Citates aus der Apokalypſe: „Darum ſagt auch Petrus in der Apokalypſe.“ Es ſind ferner die βρέφη ἐξαμβλωθέντα = zu früh zur Welt gebrachte Kinder (Ecl. 48) von den βρέφη ἐκτεθέντα = ausgeſetzte Kinder zu unterſcheiden. Nur ſcheinbar ſei jenes unbekannte Citat der Petrusapokalypſe zugetheilt, der Schein entſtehe dadurch, daß Ecl. 48 an ein Wort der Petrusapokalypſe Worte anſchließt, die mit jenem unbekannten Citate ſich theilweiſe decken. In Wirklichkeit beginne Ecl. 48 mit den ταῦτα ἀγγέλῳ παραδίδοσθαι ... die Erläuterung der Petrusapokalypſe durch jenes andere, Ecl. 41 genannte Apokryphon, ſonſt wäre ja ταῦτα höchſt müßig. Es müſſe freilich dann ſtatt des aus Ecl. 41 eingeſchlichenen παραδίδοσθαι παραδίδοται geleſen werden, welche Aenderung leicht zuläſſig, weil der ganze Text nur auf einer Handſchrift beruht. Ecl. 49 muß eben darum, weil Ecl. 48 ein Apokryphon behandelt war, die Petrusapokalypſe neu citirt werden. Dieſer Auffaſſung gegenüber, ſoweit ſie Grabe ſchon vertrat, hat Hilgenfeld (Nov. Test. extr. can. IV², 72. 73) das zu Anfang von Ecl. 41 mit ἡ γραφὴ eingeführte Citat auf die Petrusapokalypſe zurückgeführt. Auch die weitere Begründung der Grabeſchen Anſicht durch Zahn iſt nicht durchſchlagend. Zunächſt ſollte Ecl. 49 außer Frage bleiben, inſofern es nicht zuläſſig iſt, beim Charakter der Eklogen als Auszügen oder Stoffſammlung aus der Wiederholung der Citationsformel auf ein vorausgehendes, die Verbindung mit Ecl. 48 unterbrechendes Apokryphon zu ſchließen; mit viel mehr Recht kann man Ecl. 41 das ἀπὸ τῶν βρεφῶν ἐκείνων im zweiten Citat auf die βρέφη im erſten (ſtatt mit Zahn auf Ecl. 48) zurückführen. Die auffällige Formel Ecl. 41: διὸ καὶ Πέτρος ... kann auch copulativ ſtehen im Sinne von: darum auch ſagt Petrus. Das müßige (?) ταῦτα (Ecl. 48) ſtört jedenfalls weniger als eine gewaltſame Correctur παραδίδοται, wodurch das Satzgefüge erſt recht verworren wird. Schließlich bleibt ſachlich eine nicht leicht zu verwiſchende Verwandtſchaft beider Citate. Der Unterſchied von βρέφη ἐκτεθέντα und ἐξαμβλωθέντα beweiſt wohl nichts gegen die Zuſammengehörigkeit derſelben.

[2] V. 26 ff. bei Harnack, Bruchſtücke des Evangeliums und der Apokalypſe des Petrus, in „Texte und Unterſ.“ IX, 2. Heft, S. 18. A. Dieterich (Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neu entdeckten Petrusapokalypſe [Leipzig, Teubner, 1893], S. 10 ff.) vertritt die Sonderanſicht, das Akhmîmer Fragment ſei ein Abſchnitt des Petrusevangeliums, aus dem ſich erſt die ſelbſtändige Petrusapokalypſe, wie ſie bei Clemens erſcheint, herausentwickelt habe. Allein ſchon der Inhalt der Fragmente und die muthmaßliche Entſtehungszeit beider Schriften ſprechen gegen dieſe künſtliche Hypotheſe. Vgl. C. Weyman, Blätter für bayriſches Gymnaſialſchulw. XXX (1894): Das Evangelium und die Apokalypſe des Petrus S. 86, Anm. 1; ferner Funk, Theol. Quartalſchr. LXXVI, 328.

3. In die Gattung der Apokalypsen zählt auch der Hirt des Hermas[1]. Wenn die Menge der Citate und Anspielungen in Betracht kommt, dann gebührt unter allen außercanonischen Schriften diesem Buche die erste Stelle, ja an Citatenzahl und Betonung des Offenbarungscharakters übertrifft der Hirt selbst die canonische Apokalypse. Ueber eine Auslegung des Buches in den Hypotyposen fehlt uns allerdings jegliche Nachricht; allein diese Thatsache kann auch auf äußern Gründen beruhen. Zahn meint, der Umfang des Hirten könne von einer Commentirung des ohnehin breit und leicht geschriebenen Buches abgeschreckt haben. Wie dem auch sei, an Autorität setzte unser Autor den Hirten hinter keine andere Schrift zurück. Es ist verkehrt, mit Eickhoff[2] den Mangel einer Auslegung der Schrift darauf zurückzuführen, daß dieselbe des apostolischen Namens und Ansehens entbehrte. Der Name Apostel wird allerdings dem Hirten niemals beigelegt. Allein dafür hält Clemens den Hermas für ein hochbegnadigtes Organ göttlicher Offenbarung. Gottes Kraft ist es, welche in Gesichten und Offenbarungen zu Hermas redet[3], der Hirt, der Engel der Buße, tritt als Lehrer auf[4], seine Worte wie überhaupt alle Aufzeichnungen sind so gut eine Quelle christlicher Lehre als andere neutestamentliche Schriften, z. B. die Paulusbriefe[5].

Die Menge der Anspielungen auf den Hirten ist ganz unerschöpflich[6]. Erwägt man noch, wie Clemens eine Stelle des Hirten sogar allegorisch auslegt[7], wie er nirgends den Inhalt der Schrift kritisch betrachtet, auch niemals auf abweichende Urtheile anderer Rücksicht nimmt, so gewinnt das Buch bei Clemens den vollen Charakter einer heiligen Schrift[8].

§ 8.

Nachlese von außercanonischen neutestamentlichen Schriften.

Im Vorausgehenden sind bereits mehrere Schriften namhaft gemacht worden, welche den neutestamentlichen an Autorität und Geltung bei Clemens mehr oder minder nahekommen, so z. B. die Petruspredigt, der Hirt des

---

[1] Gegen Zahn, Gesch. I, 328. [2] A. a. O. S. 20.

[3] Strom. 1, 29, 181: θείως τοίνυν ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατὰ ἀποκάλυψιν λαλοῦσα κτλ. (Vis. III, 4); Strom. 6, 15, 131 (Vis. II, 1, 3 sq.); Strom. 2, 1, 3 (Vis. III, 8, 4).

[4] Strom. 1, 17, 85 (Mand. XI, 3).

[5] Strom. 1, 29, 181 im Anschluß an Eph. 3, 3. Strom. 2, 9, 43 nach manchen Bibelcitaten in Bezug auf die Universalität des Heiles. Strom. 2, 9, 44 folgt dann Sim. IX, 16, 5—7, darauf ohne äußere Abgrenzung Rom. 2, 14 mit nachträglichem κατὰ τὸν ἀπόστολον. Strom. 2, 12, 55—58 werden für den Satz ἡ τοίνυν συνέχουσα τὴν ἐκκλησίαν κτλ. . . . verschiedene Stellen citirt: Vis. IX, 8, 3; Mand. IV, 2, 2; 11, 4. Strom. 2, 13, 57 wird die Lehre von der zweiten Buße nach der Taufe, aber auch die Warnung vor leichtfertiger Wiederholung der Buße ganz und gar auf den zweimal vorher förmlich citirten Hirten gegründet. Strom. 6, 6, 46 wird für die Lehre von der Beseligung der Heiden Sim. IX, 16, 5—7 citirt (καλῶς εἴρηται Ποιμένι). Andere ausdrückliche Citate: Strom. 1, 1, 1 (Vis. V); Strom. 4, 9, 74 (Vis. IV, 2, 5).

[6] Im Protreptikus und Pädagogus finden sich keine Citate, wohl aber Anspielungen, z. B. Paed. 1, 6, 40 von der geistlichen Nahrung (Vis. IV, 3, 5). Quis div. „wimmelt von Reminiscenzen an den Hirten". Aufzählung der Citate: Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 53.

[7] Strom. 6, 15, 131 (Vis. II, 1, 3 sq.). [8] Vgl. hierüber Zahn, Gesch. I, 329—330.

Hermas. Nun kennt der Alexandriner auch noch andere Schriften von gewichtiger Autorität, die sich nicht leicht in die frühern Kategorien einordnen lassen [1]. Eine Abhandlung über die neutestamentlichen Schriften, welche Clemens von Alexandrien gekannt und benutzt hat, kann aber an diesen eigenartigen Erzeugnissen der urchristlichen Literatur nicht vorübergehen, zumal sie unzweifelhaft zur Zeit des Clemens in viel höherem Ansehen gestanden sind als manche der in der allgemeinen Kirche später zur Anerkennung gekommenen, z. B. der zweite Petrusbrief. Auch diese später außer Geltung gerathenen Schriften gehören somit zum neutestamentlichen Schriftcanon in dem relativen Sinne des Clemens, verdienen darum eine besondere Rücksicht. Ueber das nähere Verhältniß derselben zu den neutestamentlichen Schriften selbst läßt sich nichts Sicheres ausmachen; es ist wohl irreführend, wenn Harnack und Eickhoff [2] hier von einer Sammlung heiliger Schriften mit absteigender Dignität reden, wenn es speciell von den hier behandelten Büchern heißt, sie stehen eine Stufe unter den Paulinen [3].

1. Den apostolischen Schriften am nächsten steht wohl bei Clemens der Barnabasbrief. In den Hypotyposen hat er ihn commentirt, wie Eusebius ausdrücklich berichtet [4]; den Verfasser nennt er ἀπόστολος [5], einen apostolischen Mann [6]; er charakterisirt ihn als Predigtgehilfen des Paulus [7] und als einen der 70 Jünger [8]. Auffällig bleibt bei dieser Hochschätzung des Barnabas, wie Clemens bei aller Vorliebe für die Allegorese des Briefes [9] eine kritische Stellung zum Inhalt der Schrift einzunehmen scheint [10]. Doch ist wohl nicht zu viel Gewicht darauf zu legen. Das erste Mal spricht er zwar nach beifälliger Einführung einiger Allegoresen aus Barnabas Kap. 10 seine entschiedene Mißbilligung aus über eine bestimmte Deutung des mosaischen Verbotes gewisser Thiergattungen, wie sie Barnabas vorträgt. Eine solch abweisende Stellung wie zu den naturwissenschaftlichen Träumereien des Barnabas sehen wir allerdings Clemens bei einem hochgeschätzten Buch niemals sonst einnehmen. Indes spricht sich doch in der Weglassung des Namens Barnabas eine schonende Rücksicht gegen den sonst verehrten Mann aus. Mit Erwähnung des Namens führt Clemens ein andermal neben des Barnabas allegorische Auslegung von Ps. 1, 1 zwei andere Auffassungen an, ohne jedoch die eine als richtigere den andern entgegenzusetzen. Weitere Citate: Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 59. 60.

Eine müßige Frage bleibt es wohl, die Stellung des Barnabasbriefes im Neuen Testament des Clemens zu untersuchen, wenn wir auf die für Clemens maßgebende Buchform blicken. Wenn Zahn (nach ihm Eickhoff) mit Rücksicht auf spätere Anzeichen auch bei Clemens schon eine Verbindung der Schrift mit den katholischen Briefen annimmt, so beruht das auf dem Bericht

---

[1] Nur der Barnabasbrief ist z. B. von Zahn mit den katholischen Briefen zusammengestellt worden; vgl. Nr. 1.

[2] Harnack, Das N. T. S. 7. Eickhoff a. a. O. S. 19.

[3] Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 321. [4] Hist. eccl. 6, 14, 1.

[5] Strom. 2, 6, 31 und 7, 35 (vgl. Apg. 14, 4. 14): ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας.

[6] Strom. 2, 20, 116. [7] Strom. 5, 10, 63.

[8] Strom. 2, 20, 116. Dazu Hypot. frg. 10. 19. Bei Zahn, Forsch. III, 68. 69. 75.

[9] Strom. 2, 15, 67; 5, 8, 52; 6, 8, 64.

[10] Paed. 2, 10, 83. 84; Strom. 2, 15, 66. 67.

des Eusebius, wo der Barnabasbrief nach den katholischen aufgeführt wird. Allein Zahn selbst zeigt durch die Unentschiedenheit seiner Aufstellungen, wie gewagt und unsicher diese These ist [1].

2. Obwohl die beim Hirten mögliche Motivirung beim ersten Clemensbrief nicht zutrifft, ist es ziemlich sicher, daß Clemens den Brief seines Namensvetters nicht commentirt hat [2]. Daraus darf man jedoch keineswegs schließen, in den Augen des Alexandriners habe der Brief weniger Anspruch auf den Charakter einer heiligen apostolischen Schrift als z. B. der Barnabasbrief besessen [3]. Denn wie Barnabas gilt unserem Autor auch der Verfasser von 1 Kor. als ἀπόστολος [4]. Wenn diese Auszeichnung bei Clemens von Rom auch nicht so sichere biblische Begründung hat wie bei dem angeblichen Verfasser des Barnabasbriefes, so wissen wir doch, daß eine alexandrinische Tradition jenen Clemens in sehr nahe Beziehung zu den Aposteln bringt. So nennt Origenes den Clemens von Rom neben und vor Lucas als stilistischen Redactor des Hebräerbriefes [5]. Wenn hier, wie vielleicht auch sonst noch, Clemens in so nahes Verhältniß zu Paulus gebracht wird und gleichsam neben Lucas und Barnabas als Apostelgefährte erscheint, so ist es auch nicht auffällig, wenn er mit jenen Männern den Beinamen Apostel führt. Die Vermuthung Volkmars [6], Zahns [7] u. a. [8], jener Titel weise darauf hin, daß bei Clemens schon unser Brief in einer Sammlung von apostoli gestanden sei, also eine volle Verbindung mit dem Neuen Testament eingegangen habe, wie etwa später im Codex Alexandrinus, beruht auf einem Anachronismus, wie später noch besprochen wird. An Ansehen freilich unterscheidet sich 1 Kor. des Clemens von andern neutestamentlichen Schriften nicht. So steht das bereits erwähnte Citat mitten unter paulinischen Stellen, und auch die Citationsformeln sind bedeutsam: Neben Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ [9] steht je einmal ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους Ρωμαίαν ἐπιστολῇ [10], wo die römische Gemeinde als geistige Urheberin des Briefes erscheint, ferner λέγει γάρ που ἡ γραφή [11], ἐν τῇ... γέγραπται [12], κατὰ τὸν Κλήμεντα [13]. Weitere Citate: Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 41.

---

[1] Vgl. Zahn, Gesch. I, 347 ff.; II, 810, Anm. 1 und Forsch. III, 155. Eickhoff a. a. O. S. 19 f. Vgl. oben S. 24.

[2] Während beim „Hirten" das Schweigen des Eusebius (Hist. eccl. 6, 13, 6; 6, 14, 1) tendenziös sein kann (Zahn, Gesch. I, 329, Anm. 2), wäre eine Uebergehung des Clemensbriefes ganz unerklärlich, da jener Historiker im gleichen Zusammenhang von dem Briefe berichtet, daß er in den Stromateis vorkomme. Namentlich auch Hist. eccl. 3, 38 hätte Eusebius sich daran erinnern müssen (Zahn, Gesch. I, 356, Anm. 2).

[3] Gegen Zahn, Gesch. I, 356. Eickhoff a. a. O. S. 20. [4] Strom. 4, 17, 105.

[5] *Euseb.*, Hist. eccl. 6, 25, 4; cf. 3, 38, 2. Cf. *Origen.* in Ioan. tom. 6, 36; De princip. 2, 3, 6 über Clemens als Apostelschüler. Ebenso Kosmas Indikopleustes im 5. Buch seiner Topographia christ.

[6] Geschichte des neutestamentlichen Canons S. 387. [7] Gesch. I, 357.

[8] Eickhoff a. a. O. S. 20. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 322.

[9] Strom. 1, 7, 38; 4, 17, 105; 6, 8, 65. [10] Strom. 5, 12, 80.

[11] Strom. 4, 17, 107. [12] Strom. 4, 17, 108.

[13] Strom. 4, 18, 111. Ohne Nennung des Autors Strom. 4, 18, 113. Auch die falsche Citirung von Clemens (1 Kor. 48 in Strom. 6, 8, 64) unter dem Namen des Barnabas spricht für das Ansehen des Clemensbriefes (Strom. 6, 8, 65; 1, 7, 38 steht eine andere Stelle aus demselben Kapitel 48 unter richtigem Namen).

Einen zweiten Clemensbrief citirt der Alexandriner nicht. Gleichwohl soll er ihn nach Zahn gekannt haben[1]. Die Begründung erscheint aber recht dürftig. Es sind doch sehr dunkle Spuren, wenn in der Schrift Quis div. z. B. Kap. 40 in gleichartigem Zusammenhang von Gott gesagt wird: ἀπαλείψας τὰ προημαρτημένα, was erinnern soll an 2 Kor. 13, 1: ἐξαλεῖψωμεν ἀφ' ἡμῶν τὰ πρότερα ἁμαρτήματα κτλ. Apg. 3, 19 liege ziemlich fern. Mit 2 Kor. 7 wird ferner Quis div. Kap. 3 und Kap. 32: πλεῦσον = καταπλεύσωμεν im Clemensbriefe in Zusammenhang gebracht, an letzterer Stelle sogar mit verschiedenem Sinn. Nicht viel mehr beweisen die allgemeinen Bemerkungen Zahns. Daß die Citationsformel des ersten Clemensbriefes einen zweiten nicht ausschließt, mag zugegeben werden, ist aber kein Beweis für das Vorhandensein eines solchen. Für entscheidend hält Zahn die Wahrnehmung, daß beide Briefe des Clemens in ihrem Verhältniß zum Neuen Testament das gleiche untrennbare Schicksal verband. Das mag für spätere Zeit seine Richtigkeit haben; aber darf man Erscheinungen, deren älteste Spur im Codex Alexandrinus vorkommt, gleich Jahrhunderte, in eine Zeit zurückdatiren, in der es ein solches Neues Testament noch nicht gab? Vergebens sucht Zahn das Zeugniß des Eusebius[2] umzudeuten. Der gelehrte Kritiker unterscheidet sehr scharf die beiden Clemensbriefe. Nur der erste gilt als echt und als Vorlesebuch in den meisten Kirchen seiner Zeit; der zweite wird nur kurz erwähnt, nicht aber gilt auch dieser gleich dem ersten für anerkannt, weil auch die Alten ihn nicht angeführt haben[3]. Diese kritische Stellung des Eusebius und der Charakter der Entwicklung des Canons vom 3. Jahrhundert an schließt die spätere Entstehung der Verbindung jener Briefe mit dem Neuen Testament so wenig aus, als sie auch den Fortbestand jener Verbindung nicht gehindert hat[4]. Es kann darum auch der sonst geistreiche Versuch Zahns, den Irrthum der Tradition bezüglich des zweiten Clemensbriefes zu erklären, die Zusammengehörigkeit beider Briefe für Clemens' Zeit nicht beweisen. Wenn nämlich der zweite Brief, eine alte Homilie, später einstimmig als zweiter Korintherbrief des Clemens von Rom aufgeführt wird, so könnte das davon herkommen, daß jene namenlose Homilie gleichzeitig und in Verbindung mit dem ersten, echten Korintherbrief von demselben Orte, von Korinth aus, nach Alexandrien gekommen ist. Es muß doch schon sonderbar erscheinen, daß Eusebius jene Briefe streng unterscheidet, ohne jenen Irrthum der Tradition auch nur zu erwähnen.

---

[1] Vgl. Zahn, Gesch. I, 351 ff. Ueber Anspielungen an den zweiten Clemensbrief in Protr.: Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 41.

[2] Hist. eccl. 3, 16; 3, 38, 1. 4. 5. Ebenso erwähnt Eusebius (Hist. eccl. 4, 23, 11) (nur) den ersten Clemensbrief.

[3] Dieser Causalsatz schließt wohl die Fassung des οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως τῇ πρότερᾳ καὶ ταύτην γνώριμον im Sinne von: nicht mehr — wie früher oder bisher, ἔτι also rein zeitlich, statt einfach weiterführend oder gegenüberstellend — wird dieser zweite Brief anerkannt . . ., vollständig aus.

[4] Gegen Zahn, Gesch. I, 355. Auch in der von G. Morin neugefundenen Handschrift, worin die soeben veröffentlichte lateinische Uebersetzung des ersten Clemensbriefes steht, fehlt der zweite Clemensbrief. Das wäre besonders wichtig, wenn jene Uebersetzung so früh entstanden wäre, wie z. B. Harnack annimmt (Theol. Literaturztg. 1894, Heft 6). Dagegen s. besonders Zahn, Theol. Literaturbl. 1894, Heft 17. Wölfflin, Archiv für Lexikogr. IX, 97 ff. Weyman, Blätter für das bayr. Gymnasialschulw. 1894, Heft 6/7.

3. Zwar nicht namentlich citirt, aber doch sicher benutzt hat Clemens die letzte hier zu besprechende Schrift, „die Apostellehre“ [1] (A.-L.). Seit Wiederentdeckung der A.-L. durch Bryennius kann kein Zweifel darüber mehr obwalten. Es ist vor allem ein lang für apokryph gehaltenes Citat, das jetzt seine sichere Stelle in jener Schrift findet [2]. Auch die eigenartige Form der zweiten Tafel des Dekalogs bei Clemens weist hin auf die A.-L. So gilt ihm das Verbot der Knabenschändung als fester Bestandtheil der mosaischen Gesetzgebung, ja des Dekalogs selbst; es gehört ihm zu jenen Geboten, die man halten müsse wie alle andern, die bei der „Vorlesung der Bücher“ verkündet werden [3].

Erscheint so die A.-L. als ein Vorlesebuch für die Gebote, was hinzuweisen scheint auf den ersten Theil der Schrift, so hat man andererseits in einer merkwürdigen Redewendung bei Clemens eine Anspielung auf den zweiten Haupttheil der A.-L., auf die liturgischen Gebete, sehen wollen [4]. Betrachtet man diese Erscheinungsform der A.-L. bei Clemens im Lichte der Mittheilung des Athanasius, daß nämlich „die sogenannte Lehre der Apostel“ zwar nicht zu den canonischen Büchern gehöre, aber ähnlich wie der Hirt u. a. nach der Bestimmung der Väter den Katechumenen vorgelesen wurde [5], so liegt es nahe, auch bei Clemens schon eine ähnliche kirchliche Verwendung des Buches anzunehmen. Doch bleibt es immerhin gewagt, aus jenen leisen Anspielungen feste Schlüsse zu ziehen. Sicherer freilich ist auf Grund der erwähnten Stelle [6]

---

[1] Vgl. Zahn, Gesch. I, 359 ff.; Forsch. III, Beil. V. Ob die Schrift in Aegypten, nicht in Alexandrien entstanden: Texte und Unters. II, Heft 1 und 2, § 1. *Funk*, PP. post. Opp. I, p. cxxxvi.

[2] Strom. 1, 20, 100: ψευδόμενος τὴν ἀλήθειαν οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται· φησὶ γοῦν· ... Früher wies Lagarde (Rel. iur. eccl. gr. p. 76, 7 [vgl. auch *Hilgenfeld*, Nov. Test. extra can. IV, 94. 95. 105]) dieses Citat den διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος zu. Krawutzki (Theol. Quartalschr. 1882, S. 359 ff.) stellte dann die Hypothese auf, daß diesen διαταγαί eine katechismusartige Schrift (Αἱ δύο ὁδοὶ ἤτοι Πέτρου κρίμα?) zu Grunde liegen müsse, bis durch die Entdeckung die gesuchte Schrift als A.-L. zum Vorschein kam. Das Citat findet sich jetzt in A.-L. Kap. 3.

[3] Nahezu dieselbe Reihenfolge der Zehngebote wie in A.-L. Kap. 2 findet sich Protr. 10, 108. Das Verbot οὐ παιδοφθορήσεις steht auch Paed. 2, 10, 89, besonders aber Paed. 3, 12, 89 mit dem Zusatz: ταῦτα (nämlich die aufgezählten Zehngebote und das Hauptgebot in den verschiedenen Formen) ἡμῖν πεφυλακτέον καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τὰς ἀναγνώσεις τῶν βιβλίων παραγγέλλεται. Da nun der Dekalog nach der A.-L. citirt erscheint, so ist wahrscheinlich auch diese Schrift unter jene Vorlesebücher gerechnet. Zweifelhaft bleibt, ob die Aufzählung der Zehngebote in Strom. 6, 16, 137—148 derselben Quelle angehört. Vgl. hierüber Zahn, Forsch. III, 280 (behauptet); Gesch. I, 362, Anm. 1 (in Frage gestellt).

[4] Quis div. c. 29: οὗτος ὁ τὸν οἶνον τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβὶδ ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς κτλ. Schon Bryennius hat diese Stelle mit A.-L. Kap. 9 zusammengestellt. Der Ausdruck ist wohl entstanden aus Schriftstellen wie Joh. 15, 1 ff. (Ich bin der Weinstock), verbunden mit Eccli. 24, 17, Luc. 20, 29 f. Davidisch als Sprosse Davids Apok. 5, 5 und Parallelen. Weiteres Material bei Zahn, Forsch. III, 280, Anm. 4; vgl. Gesch. I, 363, Anm. 1. — Zweifelhaft bleibt die Berührung des Fragmentes bei Zahn, Forsch. III, 49, Nr. 4 mit A.-L. Kap. 1, 5; ferner Strom. 2, 23, 139 mit A.-L. Kap. 1 (an letzterer Stelle liegt wohl näher Tob. 4, 15 (vgl. Zahn, Gesch. I, 361, Anm. 2, und *Funk*, Doctrina p. 4 sq. Theol. Quartalschr. LXXIV, 140. J. Bernays, Gesammelte Abhandl. I, 274 ff. Otto, Sprichwörter der Römer S. 16). Ganz unwahrscheinlich bei Strom. 5, 5, 31.

[5] Epist. fest. 39 (Zahn, Gesch. II, 203). [6] Paed. 3, 12, 89.

der Gebrauch des Buches zur Vorlesung, nur schwach begründet erscheint die Verwendung des liturgischen Inhalts zur Zeit des Clemens. Wenn wir aber auch einen ähnlichen Gebrauch der A.-L. zur Zeit des Clemens und Athanasius voraussetzen, so verbietet uns doch der ganze Stand der Canonsfrage bei Clemens, auch jene Unterscheidung von canonischen und Vorlesungsbüchern unserem Autor bereits zuzueignen[1].

Commentirt hat der Alexandriner die A.-L. nicht, allein das bedeutet hier wie anderwärts nichts für oder gegen die Hochschätzung der Schrift, es braucht auch nicht aus dem nur beschränkten Gebrauch des Buches erklärt zu werden[2]. Jedenfalls unterscheidet sich nach der Auffassung des Clemens dieses Buch nicht von andern neutestamentlichen Schriften, mag nun die einmal vorkommende Benennung des Buches als γραφή[3] engere oder weitere Bedeutung haben; das solenne εἴρηται im selben Zusammenhang spricht wohl für eine Betonung jenes Prädicats[4]. Wie die A.-L. zu solcher Würde gekommen, ob Clemens oder seine Vorfahren in der später „sogenannten A.-L." eine wirkliche Urkunde aus den Händen der Apostel sahen, entzieht sich unserem Urtheil. Zahn glaubt auch hier das Factische in der Bildung des neutestamentlichen Schriftcanons betonen zu müssen und leitet jene Würde des Buches ab von dem gottesdienstlichen Gebrauch desselben, nicht von irgend einer Meinung über das Buch, speciell nicht von der muthmaßlichen Ansicht des Clemens, der in der A.-L. eine uralte, dem Ursprung nach unbekannte, inhaltlich jedoch glaubwürdige Aufzeichnung apostolischer Ueberlieferungen gesehen hätte. Allein dieser gottesdienstliche Gebrauch muß doch seinen Grund in irgend einer Meinung über das Buch gehabt haben[5], und gerade diese Meinung würde uns am meisten interessiren, da sie uns einen Einblick gestatten würde in die letzten Gründe der Canonsbildung[6].

---

[1] In welchem Verhältnisse steht die bei Clemens vorkommende Gestalt der A.-L. zu derjenigen bei Athanasius? Zahn hält mit Rücksicht auf den gottesdienstlichen Gebrauch der Schrift beide für identisch.

[2] Gegen Zahn a. a. O. S. 364. [3] Strom. 1, 20, 100.

[4] Gleichwohl kann es nur im uneigentlichen Sinne gemeint sein, wenn Zahn (Gesch. I, 365) das Buch zum Neuen Testament in dem erst spätern Sinne des Wortes rechnet.

[5] Vgl. Harnack, Das N. T. S. 89.

[6] Ebensowenig kann die apodiktische Versicherung Zahns (Gesch. I, 364) befriedigen: Jener beschränkte Gebrauch des Buches war nicht die Folge kirchlicher Entschließung (wie beim Hirten), sondern war eine ursprüngliche, in der Natur des Buches liegende. Darin liege auch der Grund für die verschiedene Geschichte der A.-L. und des Hirten.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen des neutestamentlichen Schriftcanons und Clemens von Alexandrien.

Erstes Kapitel.

Neutestamentliche Schriften als Sammlung bei Clemens.

§ 1.

Kennt Clemens ein Verzeichniß neutestamentlicher Schriften?

Wo das Wort Canon zuerst auf neutestamentliche Bücher übertragen wurde[1], hatte es nicht die gewöhnliche Bedeutung von Norm, Richtschnur, Regel für Glauben und Sitte, sonst ließe sich die dort vorkommende Passivform κανονιζόμενα, κεκανονισμένα (βιβλία) nur ganz gezwungen erklären. Zunächst bezeichnet wohl κανών in Bezug auf die heiligen Schriften ganz gewöhnlich: die (kirchliche) Norm, Vorschrift über die heiligen resp. Vorlesebücher, z. B. im 60. und 85. apostolischen Canon. Indes schritt der Sprachgebrauch des Wortes κανών in seiner Entwicklung weiter. Aus der Bedeutung κανών = Norm ergab sich auf concrete Verhältnisse, z. B. auf Größen, angewandt der Sinn: Zahl resp. Zahlnorm, Verzeichniß, Ordnung, geordnete, geschlossene Reihe[2]. Diese abgeleitete Bedeutung des Wortes findet sich in jener Zeit sehr oft[3]. Canonische Bücher in diesem Sinne heißen die heiligen Bücher, „insofern ihre Zahl keine unbestimmte, willkürliche, ab- und zunehmende, sondern nur diese bestimmte und kirchlich festgesetzte ist, sofern es also keine andern Schriften

---

[1] Laodicener Synode can. 59 (Zahn, Gesch. II, 202). Epist. fest. 39 (ebd. S. 210 ff.).

[2] Vgl. Holtzmann, Einl. ins N. T. S. 161 ff.

[3] Ob die antiken Philologen bereits diesen Terminus anwandten für ihre Kataloge klassischer Werke, z. B. von Rednern, ist noch nicht ausgemacht. Vgl. Hilgenfeld, Einl. S. 33 f. und Canon S. 65 f. gegenüber Schmiedel, Art. „Canon" in Real-encyklopädie von Ersch und Gruber; auch Susemihl, Griechische Literaturgesch. in der Alexandrinerzeit, Index. Jedenfalls steht das Wort in dieser Bedeutung Quint. 10, 1, 54; *Hieronymus*, Epist. 53 ad Paul.; Proleg. gal. ad 2 Reg.; *Tertull.*, Praescr. 26; Can. Murat.; Concil. Nicen. can. 16. 17. 19 (= Liste der Cleriker); Amphilochius nennt das Verzeichniß, die Liste der heiligen Bücher κανών. Vgl. letzteres bei Zahn, Gesch. II, 219 f.

dieser Art gibt als eben nur diese, die eben deswegen keine ἀόριστα, sondern ὡρισμένα sind. Ebendaher werden sie auch der unbestimmbar größern Zahl der auf sie folgenden Schriften der kirchlichen Literatur entgegengesetzt“ [1]. Dieser Formalbegriff des Wortes Canon ist freilich nicht von langer Dauer geblieben. Die ältere Bedeutung des Wortes = regula wirkte bald wieder ein [2], bis sie schließlich vorherrschend wurde [3].

Nach dieser Orientirung wird es sofort klar sein, daß Clemens von Alexandrien einen solchen Canon weder formell noch materiell kennt. Die erste Spur von kirchlichen Verhandlungen über den Canon der Heiligen Schrift begegnet uns im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts, und zwar im Abendland [4]; erst in der Folgezeit treten uns private und officielle Bibelverzeichnisse, Classificirungen der heiligen Literatur entgegen [5], die erst allmählich allgemeine Annahme fanden. Bei Clemens findet sich noch kein Verzeichniß der heiligen Bücher insgesamt, alle spätern Vorstellungen von Klassen heiliger Schriften, von Unterscheidung canonischer und deuterocanonischer resp. kirchlicher (Vorlese-) Bücher sind noch fern zu halten. Wenn Clemens einen sehr starken Gebrauch von den alttestamentlichen deuterocanonischen Büchern, besonders von der Weisheit Salomons macht, so ist das noch kein Beweis, daß jene spätere Verwendung dieser Bücher bei Athanasius [6] zur Zeit eines Clemens schon fixirt war [7]. Auch darüber fehlt jede Kunde, daß bei Clemens jene alttestamentlichen Bücher bereits mit den bei Athanasius zusammenstehenden Schriften: Hirt des Hermas und Apostellehre, in Verbindung gebracht waren. Ueber den Anfang einer festen Ordnung bei den Evangelien vgl. S. 7.

§ 2.

Kennt Clemens eine Sammlung neutestamentlicher Schriften?

1. Aus dem Formbegriff von Canon entwickelte sich unschwer die andere Bedeutung des Wortes: Sammlung heiliger Schriften oder die heiligen Schriften selbst als Ganzes. Es steht dabei in einfacher Metonymie für die Zahlgröße die Sachgröße, für die Form der Inhalt [8]. Schwerer als dieser logische Uebergang ist nun historisch das Aufkommen dieses Canonsbegriffes zu constatiren.

---

[1] Baur, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1858), 1. Heft, S. 141.

[2] Es mag freilich jene Aussonderung der heiligen Literatur „vom kirchlichen Canon“ = der kirchlichen Gesamtanschauung geleitet worden sein, so daß schließlich doch wieder auf dem Wege des Glaubens der Terminus entstand (cf. *Westcott*, A general Survey p. 504 f. 509 f.). Aber dennoch überwog lange das Formelle des Begriffes. Das bestätigt auch der für die Heilige Schrift gebrauchte Terminus ἡ ἐνδιάθηκος γραφή = ἡ ἐνδιάθετος γραφή = geordnete, in eine Reihe gebrachte Bücher. Vgl. Holtzmann, Einl. S. 159 f.

[3] Zuerst bei *Isidor. Pelus.*, Ep. 4, 114 (*Migne*, PP. gr. LXXVIII, 1185).

[4] *Tertull.*, De pudic. 10.

[5] Bei Origenes (nach *Euseb.* Hist. eccl. 6, 25) und sonst, z. B. Hom. 7 in Ios. 12, 857 (*Migne* l. c.); bei Eusebius selbst (Hist. eccl. 3, 25 sqq.). Ueber das Wort Canon siehe diesen Paragraphen Anm. 1 S. 39.

[6] Nach seiner Epist. fest. 39.

[7] Gegen Eickhoff a. a. O. S. 22. Vgl. unten S. 41.

[8] Vgl. den Doppelsinn von „Versammlung“ (activ und passiv), von disciplina (Gesetz und gesetzliches Leben).

Erst spät, wohl unter dem Einfluß des Protestantismus[1], der die bisherigen Glaubensnormen in dem einen Formalprincip, der Bibel, aufgehen ließ, scheint das Wort Canon für diese einzige Norm, die Bibel als Sammlung, als Ganzes, Terminus geworden zu sein[2].

2. Kennt nun Clemens auch kein Verzeichniß neutestamentlicher Schriften und ebenso nicht das Wort Canon im Sinne von Sammlung heiliger Schriften, so schließt das nicht aus, daß er jene neutestamentlichen Schriften factisch als Ganzes, als Einheit betrachtete, daß er also die Sache, nicht zwar das Wort bezeugen könnte. Es gibt ja noch andere Mittel, eine Anzahl von Schriften als Ganzes, als Einheit erscheinen zu lassen. So haben wir einige Codices aus alter Zeit, welche durch die bloße Existenz Zeugniß ablegen für das Vorhandensein einer Sammlung. Aufnahme einer Schrift in eine Sammlung oder Ausschließung von einer solchen wäre hier identisch mit Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur geltenden Sammlung. Nach den Handschriften sind am unmittelbarsten für die Geschichte des Canons zu verwerthen die etwa vorhandenen Commentare zu den heiligen Büchern. Es kann auch ein Schriftsteller bestimmte Principien für die heiligen Schriften geltend machen, bestimmte Namen diesen Büchern zutheilen, die wie ein geistiges Band eine Sammlung oder auch nur eine ideale Einheit von bestimmten Schriften constituiren. Untersuchen wir, ob Clemens solche Canonskriterien kennt.

3. Zunächst ist nach den Forschungen eines Birt[3], Zahn[4] festzustellen, daß der Codex als Buchform und Buchmaterial erst im Laufe des 3. und 4. Jahrhunderts an die Stelle der Rolle aus Papyrus getreten ist. Nach Zahns Berechnung werden die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und die Johannesapokalypse je eine Rolle für gewöhnlich gefüllt haben. Ebenso werden die Paulinen in zwei oder drei Rollen vertheilt gewesen sein[5]. Eine sinnenfällige Einheit bildete also für Clemens die Buchform nicht. Denn von den bei Zahn aufgeführten Hilfsmitteln, auch bei der Rollenform die Zugehörigkeit sinnlich darzustellen, fehlt bei Clemens jede Andeutung. Recht sonderbar muß bei dieser Sachlage die von Volkmar[6] aufgebrachte, von Eickhoff[7] aufgenommene Ansicht erscheinen, die Weisheit Salomons sei zur Zeit des Clemens mitten unter den neutestamentlichen Schriften gestanden. Wenn Clemens bei einer Darstellung der Tugenden eines wahren Gnostikers auf Beweisstellen aus einschlägigen neutestamentlichen Schriften die θεία σοφία und den Korintherbrief des Clemens folgen läßt[8], so sieht doch jedermann, daß er eben für den besondern Zweck geeignete Schriften citirt; von einem geschlossenen Neuen Testament, zu dem die Weisheit und dann auch wohl der erste Korintherbrief

---

[1] Eigenthümlicherweise wurde das griechische Wort κανών terminus technicus für die Glaubensregel der Protestanten (die Bibel), die lateinische Uebersetzung des Wortes, regula, für die Glaubensregel der Katholiken. Ueber Canon = Glaubensregel bei Clemens vgl. unten S. 55.

[2] Anfänge wohl schon früher, z. B. *Rufinus*, Comment. in Symb. Apost. 37 (*Migne* PP. lat. XXI, 374).

[3] Das antike Buchwesen (1882), bes. Kap. 2.

[4] Gesch. I, 60 ff. [5] Zahn, Gesch. I, 76. 79.

[6] Gesch. des neutestamentl. Canons von Credner-Volkma S. 387.

[7] A. a. O. S. 22. [8] Strom. 4, 15, 97—107.

des Clemens gehören, ist doch gar keine Rede, ein solches kennt Clemens gar nicht[1].

4. Nun hat aber Clemens einen Commentar zu den heiligen Büchern Alten und Neuen Testaments geschrieben, die Hypotyposen. Liegt nicht in dieser gemeinsamen, zusammenhängenden Auslegung heiliger Schriften die Idee der Zusammengehörigkeit, der Sammlung ausgesprochen? Das Werk selbst ist freilich nicht erhalten[2], aber neben recht zahlreichen kleinern Fragmenten besitzen wir ein großes, zusammenhängendes Stück desselben in den lateinischen Adumbrationen; dazu kommen die Berichte des Eusebius und Photius[3], welche das Werk selbst vor sich hatten. Den beiden bereits mitgetheilten Stellen[4] reiht sich noch folgende des Photius (Cod. 109) an: Die Hypotyposen handeln über einige Aussprüche des Alten und Neuen Testaments, die er auch, freilich nur in summarischer Weise, auslegt[5].

Wenn wir nun diese Nachrichten miteinander vergleichen, so stimmen sie zwar darin überein, daß die Hypotyposen in acht Büchern einen kurzgefaßten Commentar zur Bibel enthielten[6]; in der Detaillirung der ausgelegten Schriften jedoch zeigt jener Doppelbericht eine auffällige Unbestimmtheit, ja Ungenauigkeit. So gibt Eusebius als Inhalt der Hypotyposen an die Auslegung von πᾶσα ἡ ἐνδιάθηκος γραφή, läßt aber durch die Redensart „kurz gesagt" merken, daß er von seinem Standpunkt so spreche. Nach dem Sprachgebrauch des Eusebius bezeichnet nun jener Terminus bloß die erste Klasse der heiligen Schriften im Katalog des Kritikers, nämlich die Homologumena[7]. Darum fügt Eusebius noch besonders hinzu: Auch die Antilegomena hat Clemens nicht vergessen, nämlich den Brief des Judas und die übrigen katholischen Briefe, ferner das Barnabasschreiben und

---

[1] Ganz verfehlt ist auch die Auffassung des Ἐκκλησιαστοῦ bei Photius (Cod. 109), wie sie Eickhoff a. a. O. S. 22 für obige These verwerthet: Weil dieses (textkritisch unsichere) Wort bei Photius hinter den katholischen steht, so müsse es auf das Weisheitsbuch gedeutet werden, das nach obigem zu den neutestamentlichen Schriften gehöre. Es sei darum falsch, wenn Zahn, Forsch. III, 156 dem Ecclesiastes eine Stelle im ersten Buch der Hypotyposen zwischen Psalmen und Evangelien angewiesen habe. Der Commentar dazu habe sich zweifellos am Schlusse des Werkes hinter der Petrusapokalypse und dem Barnabasbriefe befunden. Nun ist aber die bestbeglaubigte Lesart Ἐκκλησιαστοῦ (Cod. Marcianus 450), da nur bei den Lateinern, nicht bei den Griechen das Buch Jesus Sirach Ecclesiasticus hieß. Vgl. Zahn, Forsch. III, 131, Anm. 3, und ebd. 66, Anm. 1. Damit fällt die Voraussetzung der ohnehin nicht begründeten Annahme Eickhoffs.

[2] Ueber die dunkle Kunde von der Existenz der Hypotyposen Zahn, Forsch. III, 2.

[3] Hieronymus (De vir. ill. 2. 8. 38. 62; Ep. 70 ad Magn.) gibt nur den Bericht des Eusebius und diesen ungenau. Vgl. Zahn, Forsch. III, 131, wo auch über Cassiodorius das Nöthige.

[4] Oben S. 23, Anm. 3.

[5] Gegen Zahn, Forsch. III, 131 (auch Ruben in der S. 5 erwähnten Dissertation), ist wohl das Relativ ὧν Phot. Cod. 109 auf ῥητῶν τινῶν, nicht auf παλαιᾶς καὶ νέας γραφῆς zu beziehen. Eine Tautologie entsteht nur bei Zahns Auffassung, welche das καὶ ausläßt und die etwa dogmatische Behandlung der Aussprüche des Alten und Neuen Testamentes mit deren Exegese identificirt.

[6] Ueber das Verhältniß dieses Werkes zu dem beabsichtigten Περὶ προφητείας vgl. besonders Strom. 4, 1, 2 mit Zahn, Forsch. III, 45. 133. Ebd. auch über die Form des Commentars. Photius zeigt in den erwähnten Citaten die Eigenart der Auslegung an durch „gewissermaßen" und „freilich".

[7] *Euseb.*, Hist. eccl. 3, 25.

die Petrusapokalypse. Hält man mit diesem Bericht die Mittheilungen des Photius zusammen, so gelingt es nur einer künstlichen Exegese, beide zu vereinigen[1]. Genau genommen läßt Photius nur ausgelegt sein: Genesis, Exodus, die Psalmen, die Paulinen, die katholischen Briefe und das Buch Koheleth; es fehlen also wenigstens die zwei Apokryphen des Eusebius. Diesen Berichten gegenüber wurden bereits bei den katholischen Briefen die Adumbrationen und die innern Gründe geltend gemacht[2]. Auch für die übrigen Bücher haben wir an den kleinern Fragmenten[3] einige Orientirung. Bei der geringen Ordnung in den Hypotyposen[4] bleiben freilich alle Aufstellungen problematisch. Sicherheit gewähren nur einige Scholien zu biblischen Texten, wie sie Oecumenius[5] aufbewahrt hat. Dabei wäre es wichtig, nicht bloß zu erfahren, welche Bücher, sondern auch in welcher Reihenfolge sie Clemens commentirt hat[6].

Zu den ersten drei Büchern des Commentars haben wir nun kein ausdrückliches Fragment. Ein von Oecumenius zu 1 Kor. 11, 10 citirtes Scholion wird zwar in einer Handschrift dem dritten Buch zugetheilt. Da jedoch 2 Kor. nach Ausweis der Fragmente 8 und 9 im vierten Buch stand, und die zwei Korintherbriefe nicht leicht zwei Bücher gefüllt haben, so ist nach Zahn diejenige Handschrift vorzuziehen, welche das vierte Buch nennt. Freilich entsteht eine neue Schwierigkeit, wenn Joh. Moschus (Frg. 11) 1 Kor. 1, 14 im fünften Buch commentirt sein läßt. Auch hier muß dann eine falsche Lesart angenommen werden (4. statt 5.), oder man hebt diesen Widerspruch (Zahn) dadurch, daß man jene Erklärung von 1 Kor. 1, 14 an eine Stelle des Galater- (3, 27) oder Epheser- (4, 5) oder Kolosserbriefes (2, 12) angehängt sein läßt.

Dem fünften Buch gehört nämlich sicher ein Scholion des Oecumenius zu Gal. 5, 24 (Frg. 13) zu. Dazu stimmt dann, wenn Clemens im selben Buch die Unterscheidung von Kephas und Petrus zu Gal. 2, 11. 14 vorgetragen hat (Frg. 10). Wahrscheinlich hat Clemens im fünften Buch auch den Hebräerbrief ausgelegt (Frg. 14).

Nicht sichergestellt ist die Auslegung der Apostelgeschichte und der Evangelien im sechsten Buch, da die Fragmente 15—18 nur sachliche Berührung mit jenen Büchern enthalten.

Gewißheit geben wieder sechs Citate bei Oecumenius (Frg. 21—26), welche die Timotheusbriefe dem siebenten Buch zutheilen. Nur Vermuthung ist es, daß in demselben Buch die katholischen Briefe ausgelegt worden sind. Recht zweifelhaft ist die Reihenfolge derselben, soweit sie nicht in den Hypotyposen eine Orientirung findet[7].

Ziehen wir nach diesem Verhör der Quellen das Facit, fragen wir, welche Bücher und in welcher Reihenfolge sie Clemens ausgelegt hat, so ist es peinlich,

---

[1] Abgesehen von der bereits besprochenen Auslegung der einen Stelle S. 23, Anm. 3 übersetzt Zahn in der zweiten Stelle statt „der ganze Zweck" mit Betonung der Gesamtheit: der Hauptzweck (Forsch. III, 132); dabei ließen sich die fehlenden Schriften als weniger wichtig leicht ergänzen.

[2] Oben S. 23. [3] Zahn, Forsch. III, 64—78: Frg. 1—29.

[4] Vgl. Photius (Cod. 109).

[5] Bezüglich des Oecumenius ist nachzulesen S. 20, Anm. 2 oben.

[6] Vgl. Zahn, Forsch. III, 147 ff., wo eine vollständige Reconstruction der Hypotyposen versucht wird.

[7] Vgl. oben S. 24.

zu gestehen, wie dunkel und verworren uns das Bild dieses Bibelcommentars entgegentritt[1]. Doch wie groß auch unsere Skepsis bezüglich dieses Commentars sein mag, so viel wird auch der nüchterne Kritiker einräumen müssen: In den Hypotyposen tritt uns zuerst ein großartig angelegtes Werk entgegen, das die alttestamentliche und neutestamentliche Literatur unter einheitlichem Gesichtspunkt, wenigstens factisch, auffaßt. Wohl bietet es uns nicht das Alte und das Neue Testament im spätern Sinne des Wortes, wohl aber ein alt- und ein neutestamentliches Schriftthum, das im Wesen mit der spätern Bibel übereinstimmt. Diese factische Sammlung alt- und neutestamentlicher Schriften erscheint nach Anlage und Inhalt zunächst privaten Charakters, läßt jedoch auch weitere Schlüsse auf die herrschende Auffassung wenigstens in Alexandrien zu. Gleichwohl dürfen wir nicht in jenem Aggregat von alt- und neutestamentlichen Schriften, zu denen der Barnabasbrief und die Petrusapokalypse zählen, bereits einen alt- und einen neutestamentlichen Schriftcanon sehen, solange wir nicht das geistige Band jener Einheit, die Canonsprincipien, bei Clemens gefunden haben.

5. Es hat eine Zeit gegeben, wo das Axiom galt: Der neutestamentliche Canon ist auf Grund des Princips der Apostolicität entstanden. Noch Harnack macht dieses Princip zu einem Grundpfeiler seiner dogmengeschichtlichen Constructionen. Auf der festen Grundlage einer apostolischen Glaubensregel, einer apostolischen Schriftensammlung und einer apostolischen Organisation erstand die katholische Kirche um die Mitte des 2. Jahrhunderts[2]. Jene apostolische Grundlage wurde allerdings erst im Abendland geschaffen; in Antiochien und besonders in Alexandrien ging die Entwicklung langsamer. Wohl ließ sich auch Clemens von einer Tradition bestimmen, welche die meisten der als γραφαί zu schätzenden christlichen Schriften als apostolische bezeichnet, aber sie hatte dem Begriff des Apostolischen einen Umfang gegeben, der diesen Begriff, wie ihn Irenäus und Tertullian vertraten, weit übertraf; gleichwohl war er noch zu eng, um alle heiligen Schriften einzuschließen. Das Princip der Apostolicität war auch in Alexandrien für die Sammler von hoher Wichtigkeit, aber man wandte es anders an als in Rom. Man paßte es mehr der bereits vorhandenen, umfangreichern Sammlung an, welche sich auf einer andern Basis gebildet hatte. Durch kirchliche Gewohnheit und systematische Ordnung war nämlich in Alexandrien eine große Sammlung urchristlicher Schriften entstanden, welche alles einschloß, was sich als inspirirt oder als apostolisch oder als alterthümlich und erbaulich gab. Doch ist es fraglich, ob man diese Sammlung als Neues Testament dem Alten Testament an die Seite setzen wollte; thatsächlich stand dieselbe auch nicht im Ansehen

[1] Durch seltene Combinationsgabe gelingt es Zahn (Forsch. III, 156), folgendes Inhaltsschema zu construiren. Die Klammern zeigen an, daß ein bestimmtes Zeugniß für die Auslegung fehlt, das Fragezeichen bezieht sich auf die ungewisse Stellung des Buches im Commentar.

Lib. 1—3: Genesis. Exodus. Psalmi. Ecclesiastes (?). (Evangelia.)
Lib. 4: (Epist. ad Rom.) 1 Cor. 2 Cor.
Lib. 5: Ep. ad Hebr. (?). Gal. (1, 2 Thess. Eph. Phil. Col.)
Lib. 6: (Evangelia.) Act.
Lib. 7: Ep. Iacob. (?). 1 Petr. Iud. 1, 2 (3) Io. 1 Tim. 2 Tim. (Tit. Phil.)
Lib. 8: Barnab. (?). 2 Petr. (?). Apoc. Petri (?). (Apoc. Io.)

Ueber die Varianten, besonders zu Lib. 7 und 8, vgl. oben S. 24 und 34.

[2] Vgl. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. Kap. 1—2.

dem Alten Testament gleich. Diesen in der Dogmengeschichte[1] weiter ausgeführten Sätzen liegen zwei Thesen zu Grunde: 1. Clemens kennt wohl das apostolische Princip nicht in der Strenge des Irenäus, aber in einer laxern Form. 2. Clemens (und die alexandrinische Kirche) vertritt das prophetische Princip der Canonsbildung.

Letzteres Princip macht Harnack auch geltend in einem Artikel der Zeitschrift für Kirchengeschichte[2]. Als Beweis führt er Stellen an wie Paed. 1, 49. 113 u. a., wo die Inspiration der Apostel ausgesprochen ist. Auch Holtzmann (Einl. S. 154) meint, daß einem Clemens der Hirt des Hermas und prophetische Schriften überhaupt als Offenbarungsbücher im eminenten Sinn galten. So wäre glücklich auch für Clemens die Urform des Canons nach Harnackscher Construction constatirt[3]. Allein das Prophetische kann Clemens nicht Canonsprincip gewesen sein, speciell nicht in den Hypotyposen. Denn er gibt diesem Wort eine überaus weite Ausdehnung, wovon später[4]; er commentirt andererseits gerade jene Schriften nicht, die er im eminenten Sinne für prophetische hält, z. B. den Hirten. Uebrigens gesteht Harnack an anderem Orte zu, daß Clemens ein Neues Testament im stricten Sinne des Wortes noch nicht kennt[5]. Auch von einer Sammlung heiliger, inspirirter Schriften in Alexandrien zu sprechen[6], liegt keine Berechtigung vor.

Wie steht es nun mit dem apostolischen Princip? Zunächst ist hier nur zu erklären, nicht zu beweisen, daß jenes Princip keineswegs den neutestamentlichen Schriftcanon begründet hat. Mit scharfer Klinge hat Zahn einen wohl in der Hauptsache glücklichen Kampf eröffnet gegen das Harnackschе Schema der Canons- und Kirchenentwicklung im allgemeinen. Speciell für Clemens gilt selbst in den enggezogenen Grenzen das apostolische Princip weder überhaupt noch für die Hypotyposen. Denn trotz seiner großen Ausdehnung des Apostolischen, die übrigens nicht tendenziös ist[7], kennt Clemens auch maßgebende Schriften von Nichtaposteln, z. B. den Hirten, und er commentirt andererseits nicht alle ihm für apostolisch geltenden Schriften, z. B. den Clemensbrief[8]. Somit läßt sich für Clemens, speciell für die Hypotyposen, noch kein durchgreifendes, canonbildendes Princip feststellen, was noch klarer hervortreten wird, wenn im zweiten Kapitel die weite Ausdehnung der Schriftautorität bei Clemens nachgewiesen ist.

6. Als letztes Kriterium einer Sammlung neutestamentlicher Schriften bei Clemens müssen bestimmte Namen, Bezeichnungen jener Bücher besprochen werden.

---

[1] Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 320 ff. [2] 3. Jahrg. S. 403, Anm. 1.
[3] Harnack, Texte und Unters. V, Heft 1, S. 56; Lehrb. der Dogmengesch. I, 273.
[4] S. 49.
[5] Vgl. Harnack, Texte und Unters. II, Heft 1 und 2. Prol. § 1; Lehrb. der Dogmengesch. I, 320 f. [6] Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 306, Anm. 4.
[7] So Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 320, Nr. 6, Anm. Es ist an seinem Orte hingewiesen auf den muthmaßlichen Ursprung dieses Titels: S. 34. 35.
[8] Wenn Zahn (Gesch. I, 357) beim Clemensbrief meint, die Citationsformel „der Apostel" Clemens sei veranlaßt durch den Gebrauch der Kirche in Alexandrien, den Clemensbrief unter die apostolischen Schriften zu zählen, so bezieht sich das wohl auf den gleich zu besprechenden Terminus: Evangelien und Apostel, nicht auf das apostolische Gesamtcanonprincip. Vgl. darüber S. 46. Auch Eickhoff spricht oft von dieser Sammlung ἀπόστολοι, S. 19. 20. 23.

a) Es scheint doch ganz modern zu klingen, wenn Clemens von einem Alten und Neuen Testament spricht. Nun ist es ganz sicher, daß Clemens klar zwei Testamente (διαθῆκαι), ein Altes und ein Neues Testament, unterscheidet, aber er versteht an den meisten Stellen darunter die alt- und die neutestamentliche Bundesschließung, Offenbarung[1], nicht die schriftliche Fixirung derselben, die Bundesbücher, die Offenbarungsurkunden. Es ist jedoch eine Streitfrage zwischen Harnack (Das N. T. S. 42, Anm.) und Zahn ([Eickhoff,] Gesch. I, 105 [S. 6, 7]), ob Clemens bereits eine Büchersammlung als Neues Testament bezeichnet. So klar wie bei Tertullian[2] erscheint jener Sprachgebrauch bei Clemens allerdings nicht. Doch wird es für sehr wahrscheinlich gelten müssen, daß einige Stellen auf alt- und neutestamentliche Bücher gehen. So heißt es einmal von Paulus, seine Schrift (er als Schriftsteller) hänge ganz vom Alten Testament ab . . .; „ihr werdet das Alte Testament nicht *verstehen*, welches er selbst (der Herr) während seines Erdenwandels *ausgelegt* hat"[3]. Das Verständniß, die Auslegung des Alten Testaments kann sich doch wohl nur auf die schriftlichen Urkunden beziehen. Ein andermal deutet Clemens eine Stelle des platonischen Timäus auf Jesus und die Propheten und fügt hinzu: „Man muß dies also *nach Plato* glauben, auch wenn es ohne einleuchtende und zwingende Beweise durch das Alte und Neue Testament *gepredigt und gesagt wird*."[4] Was ist auch auffällig an dieser schon im Neuen Testament[5] anklingenden Redeweise? Schon längst existirte das Alte Testament für die Christen factisch nur als Buch. Auch das Neue Testament begann in gewissem Sinne Buchreligion zu werden. Zurückzuweisen ist aber die Deutung jenes Wortes, daß Clemens bereits ein festes, abgeschlossenes Neues Testament damit bezeichnete. Nirgends gibt er an, was das Charakteristische dieses Neuen Testamentes wäre, wieviel Bücher es enthielte. Clemens wendet also das Wort zwar auf alt- und neutestamentliche Bücher an, gibt ihm jedoch noch keinen bestimmten, festen Inhalt. Es ist darum eine ungenaue Redeweise, wenn die einzelnen Gruppen neutestamentlicher Schriften, z. B. die Evangelien, der „Apostel" als Theile, deren Namen als Abkürzungen des Neuen Testaments im spätern Sinne des Wortes aufgefaßt werden[6]. Sie waren wohl stoffliche Voraussetzungen desselben, aber noch nicht logische Theile.

b) Wenn auch nicht als Theile eines geschlossenen Ganzen, so doch als selbständige Gruppen von heiligen Schriften begegnen uns bei Clemens oftmals die Sammelnamen τὸ εὐαγγέλιον (τὰ εὐαγγελία) καὶ ὁ ἀπόστολος (οἱ ἀπόστολοι)[7]. Doch sind diese Ausdrücke keine festen Termini. Wenn auch die vier Evangelien als παραδεδομένα[8] eine geschlossene Einheit von Schriften bildeten, gar oftmals

[1] Strom. 1, 5, 28; 2, 6, 28; 5, 1, 3; 6, 15, 125.

[2] Z. B. C. Marc. 4, 1. [3] Strom. 4, 21, 134.

[4] Strom. 5, 13, 85. Hierher gehören auch Strom. 7, 16, 100 mit 3, 12, 86; Strom. 7, 17, 107; Strom. 3, 11, 71.

[5] 2 Kor. 3, 14. Vgl. „Buch des Bundes" schon 2 Mos. 24, 7. 2 Kön. 23, 2 u. a. *Euseb.*, Hist. eccl. 4, 26, 14 (Melito).

[6] Gegen Zahn, Gesch. I, 98 f. Eickhoff a. a. O. S. 5 f.

[7] Z. B. Strom. 5, 5, 31; 7, 3, 14; 5, 14, 95; 7, 16, 97; 6, 11, 88; Quis div. 42.

[8] Strom. 3, 13, 93.

steht τὸ εὐαγγέλιον, τὰ εὐαγγέλια auch im weitern Sinne und bezeichnet neben Gesetz und (oder) Propheten überhaupt die neutestamentliche Offenbarung sowohl in ihrer schriftlichen Fixirung wie als Inbegriff der neutestamentlichen Heilsverkündigung[1]. Noch fließender ist der Begriff von ἀπόστολος, ἀπόστολοι. Werden damit gewiß sehr oft die speciell apostolischen Schriften, namentlich die Paulinen, den Evangelien (und dem Gesetz und [oder] den Propheten) gegenübergestellt, so findet sich aber das Wort auch in einem weitern Sinn und schließt sodann die Evangelien (als Schriften und als Lehre) in sich[2]. Manchmal scheint auch unter diesem Titel nur die persönliche Autorität der Apostel angerufen zu werden[3]. Jedenfalls schloß der Ausdruck eine sehr große und nicht immer bestimmte Zahl von Schriften ein[4], die jedoch untereinander keine andere Einheit bildeten als die im Namen ausgesprochene.

c) Ein Collectivname für die neutestamentlichen Schriften ist auch γραφή, γραφαί mit und ohne die mannigfaltigen Attribute: θεῖαι, κυριακαί, προφητικαί, θεόπνευστοι. Ueber dieses vieldeutige Wort, das in erster Linie ein Werthurtheil ausdrückt, vgl. zweites Kapitel, § 1.

Zweites Kapitel.

Neutestamentliche Schriften als Autorität bei Clemens.

§ 1.

Bezeugt Clemens eine Autorität neutestamentlicher Schriften?

Im gewöhnlichen Sinne versteht man unter Schriftcanon die besondere Eigenschaft der Bibel, für Glauben und Sitte maßgebende Richtschnur zu sein. Werfen wir nun einen Blick in die Werke des Clemens, so finden wir, wie bei ihm mehr als bei den frühern Kirchenschriftstellern neben und an die Seite der bisher geltenden Instanzen: Altes Testament, Herrenlehre, Ueberlieferung, als Quellen christlichen Glaubens und Lebens neutestamentliche Schriften treten.

1. Wer den göttlichen Schriften glaubt, hat zum Beweis das Wort Gottes[5]. Die Schrift ist die Lehrerin ganz allgemein[6], im einzelnen ist sie die Richterin über rechte Enthaltsamkeit[7]. Es sind neutestamentliche Bibelworte, für welche Clemens Gehorsam fordert[8]; in einer Reihe zählt er Prophetien, Evangelien, apostolische Worte als Glaubensautoritäten auf[9]. Die Kenntniß der Herrenschriften ist nothwendig, um die Lehrsätze zu beweisen, besonders wenn die Hörer aus den Schulen der Griechen kommen[10]. In längerer Ausführung bespricht Clemens die Verwendung der Schrift als Glaubensautorität gegenüber den Häretikern. Neben der kirchlichen Ueberlieferung sind die heiligen Bücher ein sicheres Kriterium des wahren Glaubens[11]. Auch über

---

[1] Z. B. Strom. 3, 10, 70; 4, 1, 2; 4, 13, 91; 3, 12, 88; 3, 11, 76; 4, 13, 93.
[2] Z. B. Strom. 1, 1, 11; 1, 9, 45; 5, 14, 135.
[3] Z. B. Strom. 7, 16, 97.
[4] Z. B. Strom. 2, 6, 31 (Barnabas); 4, 17, 107 (Clemens von Rom).
[5] Strom. 2, 2, 9. [6] Protr. 10, 88. [7] Strom. 3, 11, 71; 3, 9, 66.
[8] Strom. 2, 5, 22. [9] Quis div. 42 Schluß und oft, z. B. Strom. 7, 16, 101.
[10] Strom. 6, 11, 91. [11] Strom. 7, 16 und cap. 17.

die äußere Form der Anerkennung kirchlicher Schriften, die öffentliche Vorlesung berichtet Clemens [1]. Die Ausdrücke εὐαγγελικῷ κανόνι [2], κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου [3] zeigen deutlich, wie es dazu kam, die Evangelien, weiterhin die neutestamentlichen Schriften überhaupt, als Canon zu bezeichnen.

2. Das Wesen dieser Autorität erkennen wir deutlich aus den Prädicaten welche Clemens jenen Büchern gibt. Da begegnet uns zunächst der Ausdruck γραφή, γραφαί, besonders mit Beifügung des Artikels, womit nach dem Vorgang der neutestamentlichen Schriftsteller selbst [4] kurz und prägnant die Schrift κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird. Es wäre freilich verkehrt, unsern Clemens eine bestimmte Unterscheidung dieser Literatur mit jenem Terminus bezeugen zu lassen. Denn er faßt unter diesem Namen ganz verschiedenartige Schriften zusammen. Nicht bloß alt- und neutestamentliche Schriften [5], auch andere Werke [6], seine eigenen [7] bekommen diesen Titel. So wenig man darum aus der gleichmäßigen Verwendung bei alt- und neutestamentlichen Texten auf eine bei Clemens eingetretene völlige Gleichstellung beider Testamente schließen darf [8], so unsicher ist auch die gegentheilige Ansicht Harnacks [9], der Alexandriner lasse noch den Terminus im strengsten Sinne lediglich am Alten Testament (und höchstens an den Evangelien) haften [10]. Die zwei dafür angezogenen Beweisstellen beweisen nichts gegenüber der Menge der übrigen; dieselben sind auch vielleicht nur rhetorische Wendungen, um den Schriften im allgemeinen einzelne Gruppen gegenüberzustellen [11].

Formell mag allerdings γραφή, speciell die Citationsformel ἡ γραφὴ φησι mit Vorliebe von Clemens auf alttestamentliche Stellen angewandt werden. Denn je zwei Citaten aus den Evangelien und Briefen stehen zahlreiche alttestamentliche gegenüber. Neutestamentliche Stellen werden gewöhnlich mit ὁ κύριός φησιν, Ἰωάννης ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ u. s. w. eingeführt [12]. Es sind dies jedoch nur unbewußte Nachwirkungen früherer Redeweise. Jedenfalls darf

[1] Paed. 3, 12, 89; Strom. 6, 11, 91. Von Perikopen der neutestamentlichen Bücher Strom. 4, 9, 73; 7, 13.

[2] Strom. 3, 9, 66. [3] Strom. 4, 4, 15.

[4] Z. B. Matth. 21, 42; 22, 29. Luc. 24, 27.

[5] Die beabsichtigte κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις (Strom. 1, 1, 1) umfaßte beide Testamente; vgl. Zahn, Forsch. III, 109. 121. 127. 132. Ebenso ganz allgemein: Protr. 9, 88; Strom. 1, 7, 38; 1, 10, 46; 3, 11, 71; 6, 15, 126; 7, 14, 84. Mit Bezug auf neutestamentliche Texte ἡ γραφή Paed. 1, 7, 53. Speciell evangelische Stellen, z. B. Paed. 1, 5, 13; 1, 7, 60; Strom. 1, 19, 96; 1, 21, 135; 2, 3, 22. Paulinische Sprüche, z. B. Paed. 1, 6, 36; Strom. 1, 8, 43; 4, 16, 99. 100.

[6] Z. B. die Apostellehre Strom. 1, 20, 100; der erste Clemensbrief Strom. 4, 17, 107.

[7] Strom. 6, 3, 32; 6, 15, 131. [8] So Zahn, Gesch. I, 87 f.

[9] Das N. T. S. 41.

[10] Chronic. pasch. (ed. Dindorf) p. 15. Strom. 7, 13, 82.

[11] Auch sonst unterscheidet Clemens die Autorität des Alten Testamentes (und der Evangelien) und der übrigen neutestamentlichen Schriften nicht. Wenn Harnack (Das N. T. S. 41, Anm. 1) hier an Strom. 3, 10, 70; 4, 1, 2; 4, 13, 91 erinnert, wo Gesetz und Propheten lediglich mit dem Evangelium zusammengestellt werden, so hat das mit der Autorität der nichtgenannten apostolischen Schriften nichts zu thun, findet vielmehr seine Erledigung durch das früher Gesagte (S. 46).

[12] Die Formel γέγραπται findet sich wohl ebenso oft vom Neuen Testamente wie vom Alten, z. B. Strom. 5, 10, 50 (von Joh.). Ueber die sonderbare Citation der Agrapha mit ἡ γραφὴ φησιν vgl. oben S. 10.

man aus dieſer bloßen Formalität nicht ſchließen auf einen ſachlichen Vorzug des Alten vor dem Neuen Teſtamente[1]. Die langwierigen Kämpfe mit den Gnoſtikern, welche das Alte Teſtament verwarfen, zeigen doch hinreichend, wie hoch der Kirche auch das Neue Teſtament ſtand. Denn jetzt heißt es bereits, nicht bloß das Neue Teſtament, ſondern auch das Alte iſt eine göttliche Offenbarung[2]. Einer iſt der Gott beider Teſtamente[3]. Beide ſind eigentlich nur eines durch die Herkunft von dem einen Gott[4], dem Chorführer beider Teſtamente[5], weil beide durchwirkt ſind von einem Geiſte[6]. Nur die Irrlehrer ſetzen die Teſtamente in Widerſpruch[7]. Entſcheidend iſt hier die Gegenüberſtellung alt- und neuteſtamentlicher Schriften unter den bekannten Formeln: Geſetz und (oder) Propheten — Evangelium und (oder) Apoſtel[8]. Hierher gehört auch die Erläuterung altteſtamentlicher Schriftſtellen durch neuteſtamentliche[9].

Auf dieſer Anſchauung von der Einheit beider Teſtamente beruht wohl auch die bei Clemens oftmals wiederkehrende Bezeichnung der Heiligen Schrift Alten und Neuen Teſtaments als αἱ κυριακαὶ γραφαί[10], womit keineswegs bloß die Evangelien oder die neuteſtamentlichen Schriften, ſondern auch die altteſtamentlichen Bücher gemeint ſind. Chriſtus erſcheint hier als Schöpfer und Spender der geſamten heiligen Literatur[11]. Deutlicher ſpricht ſich die höhere Autorität neuteſtamentlicher Schriften in den Zuſätzen zu γραφαί, βίβλοι u. ſ. w. aus, (ſeltener) αἱ βίβλοι αἱ ἅγιαι[12] und ἱερὰ γράμματα[13], αἱ θεῖαι γραφαί[14] (ſehr häufig).

3. Ebenfalls über die Sphäre bloß natürlicher Autorität führt hinaus ein Lieblingsterminus der Schrift bei Clemens: die verſchiedenen Formen von προφητεία, προφητικά κτλ. Bezeichnet auch der Alexandriner manchmal damit Weisſagungsſchriften im engern Sinn[15], in der Regel gebraucht er das Wort für ſämtliche heiligen Schriften[16]. Grundlage dieſer Redeweiſe iſt die ganz überſchwängliche Betonung des eigentlichen Realgrundes jeder höhern Autorität

---

[1] Harnack liebt es freilich, gerade in dieſer „ſtarren, dinglichen Heiligkeit" des Buchſtabens ein Kriterium der Gleichſtellung der alt- und neuteſtamentlichen Schriften zu ſehen (Das N. T. S. 35. 111). Allein dieſe Buchſtabenvergötterung mag altjüdiſch und altproteſtantiſch ſein, altchriſtlich iſt ſie nicht. Uebrigens geſteht Harnack (Lehrb. d. Dogmengeſch. I, 305) zu, daß wenigſtens in Alexandrien chriſtliche Schriften als „heilige Texte" behandelt worden ſeien, ehe ſie zu einer dem Alten Teſtamente gleichſtehenden Sammlung zuſammengefaßt waren.

[2] Zahn, Geſch. I, 87. [3] Strom. 2, 6, 28; 3, 11, 76; 4, 21, 130.

[4] Strom. 2, 6, 29. [5] Strom. 6, 6, 42. [6] Strom. 5, 6, 38.

[7] Strom. 2, 20, 108. Ueber die Bedeutung von „Teſtament" freilich vgl. oben S. 46.

[8] Vgl. oben S. 46 f. [9] Strom. 4, 16, 104; 6, 15, 125.

[10] Strom. 6, 11, 91: ἡ τῶν γραφῶν τῶν κυριακῶν ἀνάγνωσις, nach dem Zuſammenhang ganz allgemein Bibellectüre. Strom. 7, 1, 1 ſteht der Ausdruck ſynonym mit αἱ γραφαί, τὰ προφητικά, τὰ μαρτύρια κυρίου, wozu die Erläuterung μαρτυροῦσι δὲ περὶ κυρίου ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. Ferner Strom. 7, 16, 94; 7, 16, 95 (hier ἡ κυριακὴ γραφή τε καὶ φωνή). ὁ κυριακὸς λόγος ſteht Strom. 1, 5, 29 (cf. 1, 16, 80) im Gegenſatz zur helleniſchen Bildung, ſonſt = Predigt Chriſti (Strom. 6, 11, 94).

[11] Zahn, Geſch. I, 98. [12] Paed. 3, 11, 97. [13] Strom. 2, 11, 48.

[14] Z. B. Paed. 3, 11, 97; Strom. 3, 5, 42; 7, 16, 94.

[15] Strom. 3, 2, 11; 3, 18, 106.

[16] Z. B. Strom. 7, 1, 1 iſt τὰ προφητικά = αἱ γραφαί = αἱ κυριακαὶ γραφαί (vgl. oben Nr. 2). Ebenſo Strom. 6, 15, 126; 7, 16, 96 ſteht αἱ προφητικαὶ γραφαί; Strom. 7, 16, 101: ἡ δοθεῖσα δι' αὐτοῦ (scl. τοῦ κυρίου) προφητεία ſynonym mit αἱ γραφαί; Paed.

der Heiligen Schrift (vgl. Conc. Vatic. Sess. III, cap. 2), der Inspiration Das Wort des Paulus von der Heilsamkeit und Inspiration des Alten Testamentes dehnt Clemens auf die ganze Heilige Schrift, das Evangelium und die Paulinen aus[1], was Origenes noch nicht wagt[2], und zwar in so starken Ausdrücken, daß man die Worte auf Verbal-, ja Syllabalinspiration deuten könnte Freilich an eine solche Buchstabenvergötterung denkt der Alexandriner nicht. Ihm ist das von Paulus gepriesene Ziel der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift ein hochideales, identisch mit dem Ziele seiner Gnosis, dem „Gottesmenschsein" Diese Vollkommenheit erreichen die gnostischen Parteien niemals, weil sie den göttlichen Schriften nicht gehorchen und sie nach ihren eigenen Lüsten deuten[3]

An der Hand der inspirirten Schriften gelangen diejenigen, welche dem Herrn gehorchen und der durch ihn gegebenen Prophetie, zur Höhe eines im Fleische wandelnden Gottes[4]. Der Herr aber führt durch die Propheten und das Evangelium und die Apostel in vielfältiger und vielseitiger Weise vom Anfang bis zum Ende der Gnosis[5].

Eine starke Betonung des göttlichen Factors bei der Inspiration findet sich auch sonst. So heißt es einmal von Paulus: „Der in ihm wohnende Heilige Geist bediente sich der Stimme des Herrn und sprach" — der Apostel redet also so wenig von sich selbst als die Propheten, wenn sie als Gottes Organe auftreten[6]. Diese Inspiration schließt neben der menschlichen Veranlassung zum Schreiben den göttlichen Antrieb dazu ein, wie Clemens in den Hypotyposen von der Entstehung des Johannesevangeliums berichtet[7].

Gleichwohl darf Clemens nicht für eine extreme Auffassung der Inspiration angerufen werden. Sonst hätte er gewiß nicht eine so freie Stellung zum Buchstaben der Schrift eingenommen. Bald begegnen uns Vermischungen von Citaten aus verschiedenen Evangelien[8], bald theilweise oder völlig entstellte biblische Worte[9], bald ist gar nicht mehr auszumachen, ob er canonische oder acanonische Bücher citirt[10]. Auch die nachfolgende Untersuchung über die zu große Ausdehnung der Inspiration auf außerbiblische Schriften muß die scheinbare Ueberspannung des Begriffes bei Clemens herabstimmen.

1, 9, 75 fin. heißt das biblische Zeugniß μαρτυρία προφητική; die beabsichtigte Schrift Περὶ προφητείας (Strom. 4, 1, 2; cf. 4, 13, 91) sollte wohl eine zusammenhängende Darlegung des Inhalts der Bibel mit einer Einleitung über die Inspiration und Echtheit der Schrift enthalten (vgl. Zahn, Gesch. I, 94, Anm. 2, und Forsch. III, 46). Die ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν sind vielleicht identisch mit der Strom. 4, 1, 1 (cf. 7, 14, 84) gestellten Aufgabe ἡ . . κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις. Vgl. Zahn, Forsch. III, 121 f. Auch eine apokryphe Schrift heißt ἡ ἁγία προφητεία (Strom. 3, 4, 29).

[1] Protr. 9, 87: ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱερποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα, ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν τῶν ἱερῶν τὰς συγκειμένας γραφὰς, τὰ συντάγματα ὁ αὐτὸς ἀκολούθως ἀπόστολος θεοπνεύστους καλεῖ κτλ.

[2] Comment. in Io. tom. I (Delarue 4, 4). [3] Strom. 7, 16, 95.

[4] Strom. 7, 16, 101.

[5] Strom. 7, 16, 95. Vgl. auch den Zusammenhang im Kap. 16 überhaupt.

[6] Paed. 1, 6, 49. Andere Zeugnisse für die Inspiration z. B. Paed. 3, 11, 53. Strom. 6, 15, 126; Protr. 82; 78; 79; Strom. 1, 17, 81.

[7] *Euseb.*, Hist. eccl. 6, 16. [8] Z. B. Strom. 2, 18, 91.

[9] Z. B. Strom. 3, 4, 30; 2, 5, 22; Paed. 1, 2, 6; Protr. 9, 87.

[10] Vgl. Zahn, Gesch. I, 174, Anm. 1 und 2. Auch ebd. II, 788, Anm. 1. Daß Clemens viel genauer den Text heidnischer Schriftsteller anführt als den der heiligen

Bei der Geistesrichtung unseres Alexandriners scheint die Frage am Platze, ob er eine bis auf seine Zeit fortdauernde Theopneustie vertritt, oder ob er jenes Charisma auf die heiligen Schriftsteller beschränkt. Es scheint sich da als deutlicher Beleg eine Stelle aus den Ecl. proph. 23 darzubieten: „Denn wie der Heiland durch seinen Leib redete und heilte, so auch früher durch die Propheten, jetzt aber durch die Apostel und Lehrer." Nach dem Zusammenhang müssen jedoch die letzten Worte vom Standpunkt des Hebräerbriefes erklärt werden, wodurch das νῦν seine richtige Beschränkung erfährt[1]. Zum Ueberfluß lehrt Clemens ausdrücklich nach 1 Kor. 7, 7: Jeder hat seine eigene Gabe . . ., die Apostel aber besitzen alle Gaben in Fülle[2]. Indes verwischen sich oft bei ihm die Unterschiede zwischen apostolischer und allgemein menschlicher Inspiration; so wenn er den Ehrennamen „Apostel" sehr freigebig austheilt[3], wenn er auch dem wahren Gnostiker Inspiration zuschreibt[4].

§ 2.

Kennt Clemens eine specifische Autorität der neutestamentlichen Schriften?

Eingeweiht in das ganze Wissen seiner Zeit, liebt es Clemens, das Füllhorn seines durch die bunteste Lectüre gesättigten Gedächtnisses über den Leser seiner Schriften auszuschütten, ohne genau die Linie zu bezeichnen, welche Christliches und Heidnisches, Kirchliches und Häretisches, Glaubwürdiges und Apokryphes scheidet[5]. Als Ekletiker fühlt er sich heimisch in Alexandria, seit Jahren der klassischen Stätte der Religionsvermittlung.

Das Resultat der vorausgehenden Untersuchung wäre einseitig und unvollständig, wenn sich nicht an die Darstellung seines Verhältnisses zu den neutestamentlichen Schriften die Untersuchung seiner Stellung zur (religiösen) Schriftautorität überhaupt anreihte.

Unser Autor kennt nun eine weit über die Grenzen des Judenthums und Christenthums hinausgehende Offenbarung. Er stellt dem Alten Testament die Philosophie der Griechen als Gotteswerk gegenüber[6], glaubt an alte inspirirte Ueberlieferungen, welche in der Sibylle[7], in den Geheimschriften des Zoroaster[8] erhalten sind. Sehr oft spricht Clemens von ägyptischen, heidnischen Propheten[9], stellt den θεόλογος Ὀρφεύς neben ein Pentateuchcitat[10], läßt selbst den Epikureer

---

Schriften, bemerkt *Dindorf*, Ed. praef. p. XXII. Ibid. über die ἀκρισία des Clemens. Uebrigens ist bei den biblischen Schriften noch nicht ausgemacht, in welcher Textgestaltung er dieselben las. [1] Vgl. Eickhoff a. a. O. S. 7.

[2] Strom. 4, 22, 133. [3] So an Barnabas, Clemens, Lucas.

[4] Strom. 7, 13, 82: θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος. Vgl. den folgenden Paragraphen.

[5] Zahn, Gesch. I, 137. Sein Lob muß freilich sehr eingeschränkt werden, wenn er wirklich aus den trüben jüdisch-tendenziösen Quellen der Alexandrinerzeit seine klassische Gelehrsamkeit schöpft. Vgl. darüber P. A. Scheck O. S. B., De fontibus Clem. Alex., Gymnasialprogr. 1889, S. 18 ff.

[6] Strom. 1, 5, 28; 1, 8, 42 (Plato); 6, 5, 43 (Hystaspes); 6, 6, 44.

[7] Protr. 2, 25; 4, 50; 4, 62; 6, 70; 8, 77; Paed. 2, 10, 99 (bei der Lesart ἡ παρ' ὑμῖν ποιητική); Paed. 3, 3, 15; Strom. 1, 15, 70; 1, 21, 108; 1, 21, 132; 3, 3, 14; 5, 14, 108; 5, 14, 115; 6, 6, 43.

[8] Strom. 1, 15, 69; vgl. 5, 21, 103 mit *Euseb.*, Praep. evang. 1, 16, 52.

[9] Strom. 1, 14, 58 (Empedokles); 1, 14, 63. 66; 1, 15, 70 sq. [10] Strom. 5, 12, 79.

Metrodorus ἐνθέως[1] sprechen, theilt mit einem Wort den Glauben des ganzen Alterthums, daß alle außerordentlichen Geisteskräfte und Künste, wie die Poesie, der Gesang, die Weisheit, göttlichen Ursprungs, göttlicher Inspiration sind[2]. Auch der Umfang jüdischer und christlicher heiliger Schriften ist ein viel weiterer, als der spätere Schriftcanon einschließt. Mit unersättlicher Wißbegierde hat Clemens zahllose pseudepigraphe und apokryphe Bücher gelesen; lieber als a limine ein Schriftstück abzuweisen, wendet er alle Künsteleien der Exegese an, um so ein ihm unschuldig dünkendes Apokryphon vor den argen Deutungen seiner Gegner zu schützen[3]. Es kann da verwiesen werden auf den ersten Abschnitt dieser Studie, wo fast in jedem Paragraphen solche außercanonische Schriften besprochen werden. Hier sei noch erinnert an das Henochbuch, das Clemens mit Hochachtung nennt[4], an seinen Glauben an die wunderbare Wiederherstellung des Alten Testamentes durch Esra[5] (nach dem apokryphen 4. Buch Esra) und an die fabelhafte Ueberlieferung von der Septuaginta-Uebersetzung[6]. Wohl kennt Clemens das später den Gegensatz der canonischen Bücher bezeichnende Wort ἀπόκρυφος, aber in einem noch ganz harmlosen, ursprünglichen Sinn, ohne dogmatische Nebenbedeutung. Es bezeichnet einfach Geheimschrift gegenüber den aller Welt zugänglichen heiligen Schriften[7]. Auch das später den Gegensatz zu ἀπόκρυφος ausdrückende Wort δημόσιος steht bei Clemens noch nicht in dem spätern Sinne von „allgemein anerkannter Religionsschrift", sondern im Sinne von profaner, weltlicher, heidnischer Literatur[8].

Es könnte somit scheinen, unser Autor sei weit entfernt von einer Scheidung heiliger und profaner, kirchlicher und häretischer Literatur, jedenfalls müsse die überschwänglich gepriesene Autorität und Inspiration der neutestamentlichen Schriften bedeutend herabgestimmt werden, wenn diese Prärogative so weit ausgedehnt wird auf nichtbiblische Literatur. Gleichwohl finden sich auch bei Clemens, dessen eigenartige Ansichten nicht zu verwechseln sind mit dem Glauben seiner Kirche, deutliche Anzeichen einer Ausscheidung und Sonderung der heiligen Literatur. An einem wichtigen Punkte, beim Evangeliencanon, liegt diese Gegenüberstellung kirchlicher und häretischer Schriften offen ausgesprochen[9]. Weiterhin spricht Clemens im Gegensatz zu den Heiden und auch zu den Juden vom Alten Testament als der den Christen eigenthümlichen Literatur[10] und stellt der hellenischen Bildung die gesamte Offenbarungswahr-

---

[1] Strom. 5, 14, 138. [2] Vgl. Dausch, Die Schriftinspiration S. 16. 23.

[3] Z. B. Strom. 3, 4, 29; 3, 6, 45.

[4] Ecl. proph. 2, 53; Hypot. ad Iud. v. 14 bei Zahn, Forsch. III, 85.

[5] Strom. 1, 21, 124; 1, 22, 149.

[6] Strom. 1, 8, 38; 22, 148. 149. Ueber die Ignatiusbriefe: Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 79.

[7] Strom. 1, 15, 69 (βίβλοι ἀπόκρυφοι wohl im Sinne der Prodikianer, welche die Geheimschriften des Zoroaster zu besitzen vorgaben); Strom. 3, 4, 29 leiten nach Clemens die Häretiker ein Dogma ab von einem Apokryphon; cf. Strom. 1, 12, 56: τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις.

[8] Δημόσιαι βίβλοι: Strom. 6, 6, 52. 53. Vgl. Zahn, Gesch. II, 953 f. Clemens läßt es auf sich beruhen, ob Valentinus mit jenem Wort jüdische oder heidnische Schriften bezeichne. Zahn meint, es seien unzweifelhaft heidnische Bücher darunter zu verstehen (?).

[9] S. oben S. 7.

[10] Strom. 1, 29, 180; 2, 1, 1; 2, 4, 13; 5, 4, 25; 6, 3, 29. 30.

heit als ὁ κυριακὸς λόγος[1], den heiligen Schriften der Aegypter die wahrhaft göttlichen Bücher der Christen gegenüber[2]. In einer klassischen Stelle[3] bespricht er sein Verhältniß zur heidnischen Literatur, wobei er sich im Gegensatz sieht zu den Gnostikern. Wohl stimmt er, von der Universalität der Heilsabsicht Gottes ausgehend, mit den Gnostikern, als deren Sprecher Valentinus und Isidor eingeführt werden, darin überein, daß auch in der heidnischen Literatur Wahrheit zu finden sei. Aber Valentin gehe zu weit, mache die Wahrheit gemein (κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν), wenn er schreibe: Vieles von dem, was geschrieben steht in den heidnischen Büchern, finde sich geschrieben in der Kirche Gottes ꝛc. Denn dadurch werde die Offenbarungswahrheit entwerthet, die heidnische Literatur den kirchlichen Schriften ebenbürtig gegenübergestellt[4].

Was die Häretiker betrifft, so weist er ihre ψεύσματα καὶ πλάσματα ab[5], tadelt sie andererseits, daß sie nicht alle heiligen Bücher annehmen oder dieselben verstümmeln oder willkürlich erklären[6].

Als Terminus für die Aufnahme eines Buches findet sich προσίεσθαι τὰς γραφάς[7], für Zurückweisung ἀθετεῖν[8].

§ 3.

Kennt Clemens eine ausschließliche Schriftautorität?

Credner schließt aus dem umfassenden Schriftgebrauch des Clemens, derselbe betrachte die Heilige Schrift, das Neue Testament, als ausschließliche Erkenntnißquelle des Glaubens[9]. Allein einer solchen Schriftauffassung steht unser Autor theoretisch und praktisch fern.

I. Die Schrift ist vor allem eine dunkle und unselbständige Glaubensquelle. Die heiligen Bücher sind voller Geheimnisse, Räthsel, Symbole[10], sie sind nicht leicht zu verstehen[11]. Auch die Apostel haben in Symbolen geredet; es gibt eine Mystik auch des Neuen Testaments, welche der Auslegung bedarf[12]. Clemens spricht von einer typischen, allegorischen und mystischen Schriftauslegung[13]. Ein Lehrer ist nothwendig zur Auslegung[14]. Die Schrift muß aus-

---

[1] Strom. 1, 5, 29. Cf. αἱ ἐντολαὶ κυριακαί (Strom. 1, 16, 80). Ueber die Unterordnung der Philosophie unter die Theologie, sowohl was den Inhalt als die Evidenz betrifft, vgl. besonders Strom. 1, 5; 1, 20.

[2] Strom. 1, 20, 98: τὰ ἱερὰ ὄντως γράμματα.

[3] Strom. 6, 6, 52. 53. Vgl. Zahn, Gesch. II, 953 f.

[4] Factisch liegt in dem vorherrschenden Gebrauch und in der Anwendung der im § 1 genannten Prädicate die größte Auszeichnung der alt- und neutestamentlichen Schriften.

[5] Strom. 7, 16, 99. Der Zusammenhang (τῶν τοῦ Χριστοῦ παραδόσεων — ἀποκρύψαι οὐκ ἴσχυσαν) zeigt, daß Clemens apokryphe Schriften im Sinne der Ketzer meint. Vgl. *Iren.*, Haeres. 1, 20, 1 und Zahn, Gesch. I, 135, Anm. 1.

[6] Strom. 7, 16, 96. [7] Strom. 7, 16, 96. [8] Strom. 2, 11, 52.

[9] Credner, Beiträge I, 76. Ueber eine Folgerung aus derselben Wahrnehmung s. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 300.

[10] Strom 5, 4, 25. 26; 6, 32; 6, 2, 4. [11] Strom. 1, 9, 44.

[12] Paed. 1, 6, 49; 1, 7, 58; Strom. 6, 15, 127.

[13] Paed. 1, 5, 22; 1, 6, 47. 49; 1, 7, 58; Strom. 2, 19, 99; 3, 5, 38; 4, 21, 130; 4, 25, 161; 5, 3, 17; 5, 8, 53. 54; 5, 10, 64; 6, 11, 84. Dazu Proben solcher Auslegung Strom. 4, 22, 125. 140. 161; 5, 8, 53; 5, 11, 72.

[14] Paed. 3, 12, 97; Strom. 5, 9, 56.

gelegt werden, wie Gott es den Aposteln überliefert hat[1], nach dem Canon der Kirche[2]. Ueber der gewöhnlichen, populären Schriftauslegung steht aber die gnostische[3].

II. Die Schrift ist nach Clemens auch keine vollständige Glaubensquelle.

1. Das betont er wohl ausdrücklich in den Worten: Die Schrift enthält nicht alle Geheimnisse[4]; andere Mysterien sind nicht für alle, wie auch den Hebräern einiges ohne Schrift überliefert wurde[5]; das hat auch Barnabas angedeutet, als er sagte: Dieses schreibe ich euch, damit ihr es versteht[6]. Es gibt auch eine über die Schrift hinausgehende Erkenntniß[7].

2. Auch praktisch beschränkt sich Clemens keineswegs auf die Schriftautorität. Es ist bereits dargestellt, wie derselbe aus zahllosen schriftlichen Quellen schöpft, wie er biblische Schriften durchaus nicht scharf als heiligen Bezirk abgrenzt. Clemens kennt sogar noch über die schriftlichen Quellen hinausliegende Glaubenserkenntnisse, oft ganz singulärer Natur, z. B. die Ansicht von der Predigt der Apostel im Hades[8].

3. Die Schrift dient gar nicht zur directen Einführung ins Christenthum[9]. Der Glaube wird vermittelt durch das Kerygma, die Verkündigung nach der Lehre der Apostel des Herrn und nach dem Canon[10]. Zu glauben ist nur den Lehrern, welche wie die Väter gelehrt haben[11].

4. Die Grundlage dieses christlichen Glaubens bezeichnet Clemens am umfassendsten mit dem Worte Ueberlieferung[12], welche die Attribute göttlich[13], kirchlich[14], fromm[15], heilig[16], einhellig[17], zuverlässig[18], wahrhaft[19], nothwendig[20] erhält. Die Ueberlieferung gilt dem hellenistischen Clemens als die auf göttlicher Ueberlieferung beruhende Philosophie[21], als die geheime Weisheit[22], als Ueberlieferung Christi[23], des Herrn[24]. Als oberste Träger derselben erscheinen neben Christus[25] die Apostel[26], ohne daß jedoch diese Bezeichnung den tendenziösen Charakter hätte, wie ihn Harnack bei Irenäus und Tertullian annimmt[27].

---

[1] Strom. 5, 12, 80; 6, 15, 131.

[2] Strom. 6, 15, 124. 131. [3] Strom. 6, 8, 68; 7, 16, 104.

[4] Strom. 5, 4, 26. [5] Strom. 5, 10, 62. 63. [6] Kap. 6.

[7] Strom. 7, 16, 96. [8] Strom. 6, 7, 44. [9] Protr. 9, 88.

[10] Protr. 10, 99; Strom. 1, 1, 4; 6, 11, 91; 6, 15, 124; 6, 15, 131; 6, 18, 165; 7, 15, 90. 92.

[11] Paed. 1, 5, 18. 22. Vgl. Friedlieb, Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung S. 201 ff.

[12] Ex professo handelt er darüber Strom. 7, c. 16. 17.

[13] Strom. 1, 1, 15; 1, 11, 52; 7, 16, 103 (ἡ θεία παράδοσις).

[14] Strom. 7, 16, 95. [15] Strom. 6, 15, 124. [16] Strom. 7, 16, 101.

[17] Strom. 7, 17, 108. [18] Strom. 7, 17, 106. 108.

[19] Strom. 1, 1, 11.

[20] Strom. 7, 4, 25; 7, 15, 90. Nothwendig gegenüber den Häretikern, welche sich ebenfalls auf apostolische Namen berufen (Strom. 7, 17, 106—108).

[21] Strom. 1, 12, 55. [22] Strom. 1, 1, 15; 1, 11, 52. [23] Strom. 7, 12, 79.

[24] Strom. 7, 16, 104. 106.

[25] Daher steht auch parallel mit dieser Ueberlieferung (wie mit dem Canon, vgl. Nr. 5) der Ausdruck „Herrenlehre", ἡ κυρία διδασκαλία: Strom. 6, 15, 124; 6, 18, 165; 7, 10, 57; 7, 15, 90.

[26] Strom. 1, 1, 11; 7, 16, 104. 108 (ebenfalls identisch mit Apostellehre — dort auch die Eigenschaften dieser Apostellehre).

[27] Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 300, Anm. 3.

Gegenwärtiger Träger der Ueberlieferung, also nächste Glaubensregel ist die Kirche, die alte Kirche, wie Clemens die große Kirche im Gegensatz zu den menschlichen „Zusammenläufen" der Häretiker nennt[1], jene Kirche, welche allein die Wahrheit besitzt und die Stimme Gottes und der Ueberlieferung ist[2].

Unser Autor schätzt diese Quelle des Glaubens, der Lehre sehr hoch. Wer sie verwirft und häretischen Meinungen verfällt, hört auf, „ein Mensch Gottes" zu sein[3]. Der Inhalt dieser Ueberlieferung erscheint sonst nicht näher bestimmt bei Clemens; sie erstreckt sich sowohl auf äußere Dinge, z. B. die Zahl der Evangelien[4], wie auf die Lehre selbst. Im allgemeinen wird sie zusammenfallen mit dem κοινὸν τῆς πίστεως[5]. Verwandt ist der Begriff ὁμολογία[6]. Ob Clemens eine formulirte Glaubensregel = Glaubensbekenntniß kennt, bleibt zweifelhaft, obwohl er eine Uebereinstimmung über die Hauptpunkte der wahren Lehre fordert[7].

Seine Vorliebe, über die gewöhnlichen Grenzen hinaus die Wahrheit zu suchen, bewährt er auch in der Traditionslehre. Während er die häretischen Gnostiker, welche ihre Lehren auf Geheimüberlieferung zurückführen, bekämpft[8], bekennt er sich selbst zu einer Geheimtradition, die nur einzelnen der Apostel: Petrus und Johannes, Jacobus (und Paulus), zu theil geworden sei[9].

5. Weit öfter als das objective παράδοσις gebraucht Clemens zur Bezeichnung der nächsten Glaubensregel das Wort ὁ κανών, welches die subjective Auffassung, Beurtheilung der christlichen Lehre ausdrückt. Der Ausdruck war übrigens schon längst vor Clemens in diesem Sinne gebräuchlich. Aus der etymologischen Bedeutung: gerader Stab, Richtholz, entwickelte sich die übertragene, Richtschnur, Norm, Grundsatz, Regel: überhaupt alles, was dazu dient, anderes zu bestimmen, zu beurtheilen[10]. Bei Clemens nun findet sich der Ausdruck — neben der allgemeinen, vulgären Bedeutung[11] — sowohl zur Bezeichnung jeder einzelnen maßgebenden Lehre und Vorschrift[12] als auch für

---

[1] Strom. 7, 17, 106. Persönlich erkennt Clemens aber auch als vollwichtige Autoritäten seine Lehrer an; durch ihre Vermittlung sei eine direct von den heiligen Aposteln Petrus und Jacobus, Johannes und Paulus abstammende, vom Vater auf den Sohn sich forterbende Tradition schließlich auch bis zu ihm gelangt (Strom. 1, 1, 11). Ueber die Mißdeutung dieser Stelle, als ob Clemens von Alexandrien ein Apostelschüler sei, siehe Zahn, Forsch. III, 156, Anm. 1. Ueber diese Lehrer und ihr Zeugniß siehe oben Einleitung § 2. In der verlorenen Schrift über das Passah hat Clemens die ihm zugekommenen παραδόσεις τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων dargelegt. Er selbst bezeichnet sich als ὁ δὲ ὑπομνημάτων λαλῶν (Strom. 1, 1, 6). [2] Strom. 7, 17, 106; 7, 16, 103.

[3] Strom. 7, 16, 95; cf. 6, 15, 124. Die Schrift gehört auch zur Ueberlieferung.

[4] Strom. 3, 13, 93. [5] Strom. 7, 16, 97.

[6] Strom. 4, 4, 15; 3, 1, 4; 4, 9, 71; 7, 15, 90.

[7] Strom. 7, 15, 90. Vgl. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I, 299 ff. Vgl. auch die unbestimmte Definition von ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός Strom. 6, 15, 125. Für ein formulirtes Glaubensbekenntniß stimmt (nach Caspari) Bratke, Theol. Studien und Kritiken (1887) S. 647 ff. [8] Strom. 7, 17, 106.

[9] *Euseb.*, Hist. eccl. 2, 1, 4; Strom. 6, 7, 61; 6, 15, 131; 7, 10, 55; 7, 17, 106.

[10] So schon Gal. 6, 16. 2 Kor. 10, 13—16. So auch der kirchliche Sprachgebrauch bei *Clem. Rom.* 1, 2; 7, 2; 41, 1: bei Hegesipp (*Euseb.*, Hist. eccl. 3, 32) ὁ ὑγιὴς κανών, bei Irenäus ὁ τῆς ἀληθείας κανών u. s. w.

[11] Strom. 6, 4, 36 (Rohr, in welchem die Tinte bei feierlichen Aufzügen in Aegypten mitgetragen wurde).

[12] Z. B. Strom. 1, 19, 96 für die rechte Abendmahlspraxis.

den Inbegriff der kirchlichen Lehren und Pflichten [1] (also beiderseits, im dogmatischen und moralischen Sinne). Als Synonyma begegnen uns die Verbindungen: ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας [2], ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός [3], ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας [4], ὁ κανὼν τῆς πίστεως [5], ὁ κανὼν τοῦ εὐαγγελίου [6], ὁ κανὼν εὐαγγελικός [7], ὁ κανὼν τῆς παραδόσεως [8].

III. Neben und wohl auch über diese theologischen Erkenntnißquellen stellt Clemens die Gnosis, die über den gewöhnlichen Glauben gehende höhere religiöse Erkenntniß und Vollkommenheit überhaupt. Wie nicht identisch mit der philosophischen Erkenntniß, so fällt sie auch nicht ganz zusammen mit der subjectiven Vermittlung des Glaubens als der wissenschaftlichen Durchdringung der Offenbarung. Clemens stellt nun diese Gnosis hin als den Vollbesitz der Wahrheit gegenüber dem bloßen Schriftglauben [9]; gleichwohl betont er auch die Abhängigkeit derselben von der „apostolischen und kirchlichen Correctheit der Dogmen" [10] und von der apostolischen Ueberlieferung [11], bewahrt also die kirchliche Lehranschauung [12]. So sehen wir unsern Autor zwar die Heilige Schrift als Glaubensautorität hoch verehren, aber noch entschiedener als auf diese nicht immer specifische Autorität beruft er sich auf die kirchliche Ueberlieferung, den kirchlichen Canon, repräsentirt durch die Kirche selbst, und die christliche Gnosis. In dieser theologischen Erkenntnißlehre finden wir unschwer die Elemente der noch heute in der katholischen Kirche geltenden Principien.

---

[1] Z. B. der Titel des (verlorenen) Werkes von Clemens: ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός (Zahn, Forsch. III, 35).

[2] Strom. 1, 19, 96; 6, 15, 125; 7, 7, 41; 7, 15, 90; 7, 16, 105.

[3] Strom. 6, 15, 125; 6, 15, 165; 7, 15, 90; 7, 16, 105.

[4] Strom. 4, 1, 3; 6, 15, 124; 6, 15, 131; 7, 16, 94.

[5] Strom. 4, 15, 98. [6] Strom. 4, 4, 15.

[7] Strom. 3, 9, 66; cf. 4, 4, 15. [8] Strom. 1, 1, 15.

[9] Strom. 7, 16, 95. 96; 6, 8, 68. [10] Strom. 7, 16, 104.

[11] Strom. 6, 7, 61; 7, 10, 55.

[12] Heinrich, Dogm. Theol. II, 743. Alzog, Patrologie (4. Aufl.) S. 134.

Schlußwort.

Obwohl aus der genetischen Entwicklung der Aufgabe die einzelnen Resultate leicht erkennbar sind, sollen hier nach dem Vorgang von Harnack und Eickhoff die Hauptpunkte der Studie zusammengestellt werden, um sie dann in aller Kürze vom Standpunkte des Clemens und der vergleichenden Kritik aus zu beleuchten.

I. Thesen.

1. Im Geiste des hellenistischen Christenthums benutzt und verehrt Clemens überaus viele christliche und heidnische Schriften, theilt ihnen auch maßgebende Autorität, Inspiration zu.

2. Gleichwohl unterscheidet er, im Gegensatz zu den häretischen Gnostikern, eine kirchliche und außerkirchliche Literatur; nicht minder stellt er den häretischen Schriften die kirchlich maßgebenden gegenüber.

3. Eine sichtbare oder auch nur ideell geschlossene Sammlung dieser christlich-kirchlichen Literatur kennt Clemens weder theoretisch noch praktisch; auch die biblischen Schriften treten nicht scharf heraus gegenüber den gemeinchristlichen.

4. Clemens kennt kein exclusives Schriftprincip im Sinne des orthodoxen Protestantismus.

5. Die spätern Termini „Altes und Neues Testament" werden wohl sicher auf biblische Bücher angewendet, sind aber inhaltlich noch unbestimmt; ebenso andere Sammelnamen, wie γραφή, γραφαί, προφητεῖαι u. s. w.

6. Die in den Hypotyposen factisch vorhandene Sammlung heiliger Schriften constituirt noch keinen geschlossenen Canon.

7. Die einen Schriftcanon bildenden Canonsprincipien, speciell das apostolische und prophetische, fehlen.

8. Wie die alttestamentlichen Schriften, treten auch die neutestamentlichen in bestimmten Gruppen mit eigenen Terminis auf, ohne daß diese jedoch immer scharf bestimmt wären.

9. Als solche Gruppen erscheinen die (vier) Evangelien und der (die) Apostel.

10. Der Ausdruck „Apostel" ist vieldeutig, bezeichnet in der Regel jedoch die Paulinen; eine Verbindung aller apostolischen Schriften existirt nicht.

11. Die Evangelien gelten als geschlossene Größe; doch schließt das nicht aus, daß Clemens auch sonst noch evangelische Wahrheit annimmt.

12. Einen Unterschied zwischen dem Alten Testament, den Evangelien, den Paulinen und den andern biblischen Schriften, was die Autorität betrifft, kennt Clemens nicht; wohl aber bestehen formelle Unterschiede, wie z. B. in Anwendung des Wortes γραφή, in reicherer oder geringerer Benutzung.

13. Clemens kennt wohl alle 14 Paulinen; speciell vertheidigt er die Pastoralbriefe. Den Philemonbrief läßt er jedoch unerwähnt; den Hebräerbrief schreibt er entschieden dem Apostel Paulus zu, gestützt auf seine Lehrer; die Uebersetzung des Briefes schreibt er dem Lucas zu.

14. Von Lucas, dem Evangelisten, und Johannes, dem Apostel, kennt er noch je eine Schrift: die Apostelgeschichte und die Apokalypse. Beide Schriften werden noch nicht scharf unterschieden von gleichartigen Erzeugnissen der altchristlichen Literatur.

15. Am meisten differirt wohl Clemens von unserem neutestamentlichen Canon hinsichtlich der katholischen Briefe. Eine unbefangene Forschung wird ihm nur 1 Petr., 1 und 2 Joh., Jud. zuschreiben.

16. Sehr nahe an Ansehen stehen den neutestamentlichen Schriften bei Clemens speciell noch der Barnabasbrief, der erste Clemensbrief und die Apostellehre.

II. Kritisches.

1. Die Anschauungen des Clemens über den neutestamentlichen Schriftcanon müssen im Lichte seines Lebens und Lehrens betrachtet werden. Es ist bereits hingewiesen auf die Eigenart dieses hellenistischen Theologen. Sein starker Individualismus, seine mehr speculative als traditionsvermittelnde Neigung verbieten, in seinen Aufstellungen die Lehranschauung seiner Zeit oder auch nur der hellenistisch gerichteten alexandrinischen Kirche zu sehen. Seine Unbefangenheit im Gebrauche apokrypher Schriften geht weit über das Maß eines andern altchristlichen Autors hinaus. Nicht als ob Clemens, wie Eickhoff in den Vordergrund stellt, leichtgläubiger gewesen wäre als andere Autoren — den ängstlich kritischen Sinn unserer Zeit wird man bei jenen Männern insgesamt vergebens suchen —, aber von seiner speculativen, alles nur inhaltlich betrachtenden Höhe herab kümmert er sich selten um die für uns wichtigsten Fragen über Echtheit, Glaubwürdigkeit seiner Quelle. „Alle Geister erscheinen ihm gut, die seinen Meister loben, ob Heiden, Juden oder Ketzer."

2. Bei der Sonderstellung des Clemens in der Geschichte des neutestamentlichen Schriftcanons empfiehlt es sich nicht, comparative Kritik zu üben. Nur folgende markante Punkte seien hier erwähnt.

α) Die so ganz naive Stellung des Clemens zum neutestamentlichen Canon im Zusammenhalt mit Origenes protestirt gegen die kritische These, daß um 200 ein neutestamentlicher Canon als apostolische Schriftensammlung zur Bildung und Consolidirung der entstehenden katholischen Kirche aufgestellt worden sei.

β) Nicht minder ist die positiv protestantische Anschauung von einem seit Anfang der Kirche geltenden exclusiven Schriftprincip unvereinbar mit der Schriftauffassung des Alexandriners.

γ) Auch in der Geschichte des Neuen Testamentes ist zu unterscheiden zwischen der alexandrinisch-hellenistischen und der abendländischen Schriftbetrachtung. Dort Vermischung und Vermittlung der Autoritäten, hier Scheidung.

δ) Die Haltung des Clemens in der Evangelienfrage stimmt überein mit Irenäus, der ebenfalls die Vierzahl als eine überlieferte hinstellt.

ε) Wie die Paulinen überhaupt, so finden die Pastoralbriefe und besonders der Hebräerbrief an Clemens einen vollwichtigen Zeugen, um so mehr, als er bei letzterem als Organ älterer Tradition auftritt.

Berichtigung. S. 36 Anm. 4 l. Theol. Literaturztg. 1894 **Nr. 6** statt Heft 6.
Ebd.: Theol. Literaturbl. 1894 **Nr. 17** statt Heft 17.

2155RD PR 9
11-13-07 32180 MC
BIFGroup

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01341 9876